



Università degli Studi di Cagliari

DIPARTIMENTO DI PEDAGOGIA, PSICOLOGIA, FILOSOFIA

DOTTORATO DI RICERCA IN STORIA, FILOSOFIA E

DIDATTICA DELLE SCIENZE

CICLO XXVI

SCIENZA, TECNICA E ALIENAZIONE DEL MONDO NEL

PENSIERO POLITICO DI HANNAH ARENDT

Settori scientifico disciplinari: M-FIL/03- SPS/01

TUTOR:

PROF. GABRIELLA BAPTIST

DOTTORANDA:

HELGA CORPINO

Esame finale Anno Accademico 2014 – 2015

Ad Eleonora e Anna, con amore

Ringraziamenti

Colgo l'occasione per esprimere una profonda gratitudine al mio supervisore, Prof.ssa Gabriella Baptist, che mi ha guidata e aiutata nella ricerca contribuendo a migliorarla. Lei mi ha insegnato che le persone, nel loro *esserci*, sono esempi di vita che arricchiscono il nostro orizzonte esistenziale, dando forma e sostanza ai nostri pensieri e alle nostre azioni. Vorrei anche ringraziare il Prof. Pier Luigi Lecis, per avermi ascoltata e compresa e la Prof.ssa Giovanna Puddu, per avermi saputo "riprendere" con la forza limpida e incoraggiante delle sue parole.

Ringrazio il Prof. Marco Giunti, Coordinatore del Dottorato in "Storia, Filosofia, e Didattica delle Scienze" e i professori: Michele Camerota, Francesco Paoli, Maria Polo, Gian Pietro Storari.

Sono grata a Cristiana Carrus e Antonella Murino per essere state dalla mia parte. Un ringraziamento speciale è riservato a Susanna Cocco, amica e collega, per il suo sostegno e per avermi ricordato che il *daimon* trova sempre la sua forma in un *mondo* o in un *altro*.

Voglio esprimere un'immensa gratitudine ai miei genitori Annalisa e Giuseppe, che mi hanno *chiamata* al mondo con la forza di cui solo un padre e una madre sono capaci, a mia suocera Caterina per la persona esemplare che è, tutta la mia famiglia e gli amici che mi hanno accompagnata in questa difficile impresa.

Infine, esprimo una sconfinata gratitudine a mio marito Gianluigi, che mi ha tenuta per mano nei momenti di maggiore difficoltà, sacrificando se stesso affinché potessi concludere questo percorso di studi. Lo ringrazio per essere la mia stella polare in questo mondo *fragile* nel quale abbiamo scelto di impegnarci per amore delle nostre figlie.

Cagliari, Febbraio 2016

Indice

Ringraziamenti	pag.	3
Introduzione	»	6
I. L'antropologia di Hannah Arendt <i>versus</i> modernità e tradizione	»	15
1. La condizione umana e la sua costitutiva pluralità	»	15
2. La <i>vita activa</i> e l'importanza delle distinzioni	»	19
3. Il lavoro controverso e le vie impolitiche della necessità	»	24
4. L' <i>animal laborans</i> e il principio dell'abbondanza	»	28
5. La contronatura di <i>homo faber</i>	»	31
6. L'antropocentrismo utilitaristico e il suo non senso	»	35
7. L'azione e il suo radicamento nella pluralità	»	37
8. Lo spazio dell' <i>infra</i>	»	41
9. L'agire irreversibile	»	44
10. La libertà controversa	»	47
11. Perdono e promessa sullo sfondo della scena pubblica	»	49
II. L'alienazione dalla terra e le implicazioni teoriche di una scienza <i>sine humanitas</i>	»	54
1. Il punto di Archimede, la scienza universale e l'alienazione dalla terra	»	54
2. La moderna <i>reductio scientiae ad mathematicam</i> e le sue ricadute sul pensiero	»	62
3. Dalla verità come "visione" alla verità come "certezza" del fare	»	66
4. Il senso comune e il linguaggio disadorno della scienza	»	72
5. Il solipsismo cartesiano e la torre d'avorio della filosofia	»	78
6. Il primato delle apparenze <i>versus</i> la «teoria dei due mondi»	»	82
7. Il pensiero e la metafora	»	87
III. La tecnologia senza fine: dalla vita <i>frozen</i> all'umanità superflua	»	93
1. Il moderno sviluppo tecnologico e la perdita stabilità	»	93
2. Uno sguardo oltre la teoria dell'adattamento	»	102
3. Dal punto di Archimede alla conquista dello spazio	»	107
4. La vita in discussione	»	113
5. Scienza, ideologia e le fabbriche della morte	»	120

6. Dal disincanto di <i>homo faber</i> all'incantamento della vita soddisfatta	»	128
IV. La società moderna e il <i>worldlessness</i> tra conformismo e	»	132
totalitarismo		
1. La società dei lavoratori e il vizio capitale della futilità	»	132
2. La nascita del sociale e il dileguarsi della sfera pubblica	»	136
3. Il <i>worldlessness</i> e la deforme conformità	»	139
4. Platone: l'antecedente politico del <i>worldlessness</i>	»	143
5. Il <i>worldlessness</i> e l'essenza del totalitarismo	»	148
6. Il pensiero assente e il male senza radici	»	151
Conclusioni	»	156
Bibliografia	»	160

Introduzione

Questo studio è incentrato sulla disamina intrapresa da Hannah Arendt intorno al tema della scienza e della tecnica a partire da *The Human Condition*¹. Rispetto a questo intento una prima esigenza è stata quella di capire perché un'intellettuale nota soprattutto come teorica della politica, si sia soffermata su argomenti che sembrano marginali rispetto al taglio prevalente della sua opera. La risposta a questo interrogativo va ricercata in quello che, a mio avviso, rappresenta il *Leitmotiv* del pensiero politico arendtiano e che farà anche da filo conduttore di queste pagine: il fenomeno dell'alienazione del mondo (*worldlessness*). Con questa espressione la studiosa si riferisce alla condizione esistenziale dell'uomo moderno, che si manifesta nella rinuncia o nella perdita del mondo, inteso nel senso fenomenologico di orizzonte culturale e sfondo della prassi intersoggettiva. La difficoltà di riconoscere – e accettare – il *worldlessness* come il contrassegno negativo della modernità si riconduce al fatto che da esso ha preso corpo l'attuale sviluppo scientifico-tecnologico, il quale, a sua volta, ha fatto da catalizzatore nella definizione dell'attuale società di massa. Su questi presupposti, cercherò di mostrare che quelli della scienza e della tecnologia sono temi centrali nella riflessione arendtiana, perché sono espressioni tangibili dell'alienazione: i modi attraverso cui essa pervade il mondo, realizzandosi in un complicato – e spesso deforme – mosaico di pensieri e azioni. Ritengo, infatti, che questo aspetto non abbia, sinora, trovato un chiaro riscontro nella letteratura secondaria. Il che ha ispirato la mia ricerca, che non ha un impianto storico-esegetico, ma di analisi concettuale e argomentativa. Essa non mira tanto a illuminare nuove opere, quanto a introdurre una chiave di lettura che chiarisca il ruolo strutturale delle tematiche in questione nel modello etico-politico arendtiano, come anche nel suo pensiero in generale. Nel far ciò, la lettura di *The Human Condition* sarà affiancata a quella di alcuni saggi scritti da Hannah Arendt tra gli anni '50 e '70², che considero imprescindibili ai fini del discorso, quindi l'opera incompiuta *The Life of The Mind*³.

¹ H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago 1958; tr. it. a cura di A. Dal Lago, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1998 (citerò nel seguito con l'abbreviazione *THC*, riferendomi alla traduzione italiana).

² Mi riferisco in particolare a due diverse raccolte di saggi arendtiani. La prima, pubblicata postuma, è: H. Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, ed. by J. Kohn, HarcourtBrace and Co, New York 1994; tr. it. (suddivisa in 2 voll.) *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2001 e *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, a cura di S. Forti, Feltrinelli, Milano 2003. Mentre la seconda è: H. Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Viking Press, New York 1961 (ristampato

Bisogna, altresì, chiarire che l'approccio arendtiano al problema non è quello dello storico o del filosofo della scienza, ma dell'«umanista»⁴: di colui che mette al centro della discussione l'uomo e i cambiamenti che lo sviluppo tecnico-scientifico determina nella sua forma di vita. Per condurre la sua indagine antropologica, Hannah Arendt muove dal punto di vista dell'uomo comune e delle sue *naïves questions*⁵: quelle domande che scaturiscono dalle ordinarie esperienze degli uomini inseriti in un contesto sociale di cui scienza e tecnologia sono parte integrante. Quelle domande che si interrogano su cosa effettivamente facciamo in nome del nostro accresciuto potere pratico-operativo. Quelle domande che ci costringono a pensare cosa potrebbe essere della vita e dell'uomo se questi, nella sua veste di *homo faber*, portasse la sua “stra-ordinaria” capacità tecnica oltre i limiti dell'umano. Quelle domande che pongono l'accento sulla natura di questo potere, che è creativo, ma anche potenzialmente distruttivo. Quelle domande, infine, liquidate troppo frettolosamente dagli scienziati, ricorrendo all'obiezione dell'ignoranza di quanti sollevano tali perplessità. E questo è il punto. Per Arendt, infatti, aggirare in tal modo una questione politica di prim'ordine, non è soltanto fuorviante, ma soprattutto poco onesto, dal momento che le “domande ingenuie” pongono l'accento sui modi di agire e interagire degli uomini dentro un contesto vitale che non si presta alla sola interpretazione/comprendimento degli scienziati, ma che interessa l'intera comunità politica. Nel caso contrario, gli esseri umani, come sostiene la pensatrice, finirebbero con l'essere destinati a vivere dentro una qualche forma di tecnocrazia nella quale gli scienziati: «sarebbero nella posizione dei “pochi” il cui sapere superiore darebbe loro il diritto di governare i

con due saggi aggiuntivi nel 1968); tr. it., *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 2003. Fornirò indicazioni bibliografiche più precise nel prosieguo di questo lavoro.

³ H. Arendt, *The Life of The Mind*, Harcourt Brace Javanovich, New York 1978; tr. it. *La vita della mente*, il Mulino, Bologna 1987 (citerò nel seguito con l'abbreviazione *TLF*, riferendomi alla traduzione italiana).

⁴ H. Arendt, *The Conquest of Space and The Stature of Man*, in Ead., *Between Past and Future. Eighth Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York 1968 (2^a ed.); tr. it. *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, in H. Arendt, *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 79 (citerò nel seguito con l'abbreviazione *The Conquest of Space*, riferendomi alla traduzione italiana). Arendt usa il termine *humanitas* prendendolo in eredità dai romani, i quali ritenevano che l'uomo fosse l'essere più elevato di cui si è a conoscenza. Ella ritiene, inoltre, che l'*humanitas* dei romani fosse estranea ai greci, i quali non avevano neanche una parola per indicarla, ciò perché essi, al contrario dei romani, non hanno mai creduto che l'uomo fosse l'essere supremo. Il che è interessante ai fini del discorso, perché il concetto di *humanitas* è ancora più estraneo allo scienziato moderno, per il quale l'uomo non è che un caso particolare di vita organica (cfr. *ivi*, p. 80).

⁵ *Ivi*, p. 83.

“molti” e cioè tutti i non-scienziati, quelli che dal punto di vista dello scienziato sono i profani [...], in breve tutti coloro i quali sollevano questioni pre-scientifiche per ignoranza»⁶.

Ma anche tralasciando questo genere di argomentazioni – e con esse, la distinzione tra scienziato e profano –, quel che la studiosa intende sottolineare è che le perplessità provenienti dal senso comune sono incalzanti perché costringono lo scienziato ad uscire dal chiuso del suo laboratorio e a tornare un cittadino della *polis*. Una condizione, quest’ultima, cui non può sfuggire, sebbene egli adotti un linguaggio formale che lascia dietro «il profano con la sua limitata comprensione, ma anche una parte di se stesso e del proprio potere di comprensione, che è ancora comprensione umana»⁷. È, dunque, in nome di questa sua costitutiva politicità che lo scienziato è chiamato ad assumersi le responsabilità derivanti dalla sua competenza tecnica: a farsi carico delle conseguenze dei propri atti e a interagire dentro un quadro decisionale democraticamente condivisibile.

Partendo, quindi, da un tentativo di comprensione preliminare (di senso comune), Arendt invita il pensiero a porsi sulla via di una comprensione autentica, intesa, prima di tutto, come un processo di chiarificazione del reale⁸. Questo percorso, d’altra parte, è in sintonia con la sua personale esperienza di ebrea e apolide. Trova, dunque, la sua ragion d’essere nel confronto con quello che la studiosa giudica essere l’avvenimento cruciale della modernità: il totalitarismo. Infatti, il tentativo di comprensione del totalitarismo costituisce la *dynamis* del pensiero che vuole rimettersi in cammino verso il mondo. È, infatti, l’evento totalitario a scandalizzare la ragione umana, provocando uno *shock*, un urto a forte impatto emotivo, nella mente che intende aprirsi alla pluralità: protesa verso l’indagine di quelle ragioni profonde che hanno portato all’irrimediabile. In tal modo, non voglio sostenere la tesi, comune a molti studiosi, che il totalitarismo sia l’anima del pensiero arendtiano⁹. Sono certamente consapevole del fatto che il confronto con esso costituisca una tappa “obbligatoria” per il pensiero che tenta di riconciliarsi con il proprio tempo e, per questa

⁶ *Ibidem*.

⁷ Ivi, pp. 83-84.

⁸ Cfr. W. Heuer, *Il comprendere come chiarificazione dell’esperienza*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, Bruno Mondadori, Milano 1999, pp. 87-98.

⁹ Un assertore importante di questa posizione è Claude Lefort (cfr. C. Lefort, *La questione della politica*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, cit., pp. 1-15); ma, in effetti, letture decisamente orientate in questa direzione sono anche quelle di Simona Forti (cfr. S. Forti, *Hannah Arendt: filosofia e politica*, ivi, pp. I-XXXIII) e Olivia Guaraldo (cfr. O. Guaraldo, *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, ivi, pp. 45-65).

via, giungere ad una comprensione allargata delle vicende umane. Ma ritengo anche che il fenomeno totalitario sia soprattutto l'espressione più drammatica dell'alienazione del mondo moderno: non il suo antecedente, ma la conseguenza più orrenda e scabrosa. Sotto questa chiave di lettura la disamina arendtiana va interpretata come uno sforzo infaticabile della mente di comprendere le cause latenti di quel meccanismo profondo e fondamentale che ha portato alla deriva del mondo; e per questa via alla violazione della vita umana oltre ogni logica utilitaristica, oltre ogni limite umanamente dicibile, precipitando l'essere umano nell'abisso senza ritorno della superfluità.

Da qui l'urgenza della Arendt di indagare su basi fenomenologiche¹⁰ il *worldlessness* nella sua «duplice fuga dalla terra all'universo e dal mondo all'io»¹¹, affermazione con la quale ella intende riferirsi a due tipi di alienazione: l'alienazione dalla terra – che costituisce il tratto comune della cultura scientifica moderna – e l'alienazione dal mondo – che, invece, struttura la società contemporanea. Bisogna altrimenti chiarire che la pensatrice non indirizza la sua critica all'età moderna, sebbene essa sia oggetto di una complessa e articolata analisi storico-antropologica, ma alla modernità. Ella, infatti, distingue l'età moderna dalla modernità, inquadrando la prima all'interno di un arco temporale che va dal XVII sec. sino agli inizi del XX. Mentre con il termine modernità, la pensatrice intende riferirsi a quell'atmosfera culturale caratterizzata da una crisi

¹⁰ Con tale espressione voglio certamente sottolineare l'appartenenza di Arendt ad un preciso entroterra culturale e filosofico, ponendola in continuità con i suoi maestri Heidegger e Husserl; ma soprattutto marcare, dal punto di vista metodologico, la duplice direzione nella quale si espande il processo conoscitivo: mi riferisco alla comprensione di senso comune, da cui il pensiero prende le mosse, e la comprensione autentica che, invece, costituisce il punto di approdo e il fine della filosofia, in quanto processo di chiarificazione – lezione che, d'altra parte, ella apprende dal maestro e amico Karl Jaspers (sullo scambio affettivo e intellettuale tra Arendt e Jaspers si veda, *Karl Jaspers, Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969*, hrsg. von L. Köhler, H. Saner, Piper, München 1985; tr. it. parziale H. Arendt, K. Jaspers, *Carteggio 1926-1969*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989). Sul tema della comprensione cfr. H. Arendt, *Understanding and Politics (The Difficulties in Understanding)*, in «Partisan Review», XX, 1954, n. 4, pp. 377-392; tr. it. *Comprensione e politica (le difficoltà del comprendere)*, in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 79-98. Sugli aspetti fenomenologici dell'opera arendtiana rimando al saggio critico di L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica della metafisica*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 83-111. Sul tema della comprensione in Arendt si veda: W. Heur, *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 87-98.

¹¹ *THC*, tr. it. cit., p. 6.

sociale, politica e culturale, che fa da sfondo al mondo contemporaneo: nato in seguito alle esplosioni atomiche¹². In base a ciò, il presente studio si snoda su tre assi argomentativi principali.

Il primo (che tratto nel secondo capitolo) interessa l'analisi socio-antropologica del moderno paradigma scientifico, che come afferma Arendt si è sviluppato a partire da un punto di vista esterno alla terra: il punto di Archimede. La studiosa individua in questo aspetto un punto chiave per spiegare il cambiamento epistemico seguito alla rivoluzione galileiana, ma soprattutto per comprendere la struttura interna di un sapere, che poggiando sulle colonne d'Ercole della matematica e della prassi sperimentale, si afferma come universale in ragione del suo dispiegarsi in un complesso di leggi applicabili all'intero universo. Caratteristica comune a queste ultime è di avere un impianto coercitivo e autoreferenziale, che impone al mondo le maglie strette del ragionamento logico-matematico.

Tuttavia, questa scienza universale – né geocentrica né antropocentrica – si espone alla critica della *reductio scientiae ad mathematicam*, attraverso cui Arendt solleva il dubbio che la scienza si affermi realmente come un sapere univoco e infallibile. In questo senso il punto fragile della scienza è il suo potere di astrazione, che ha confinato il teoreta nell'ambito della competenza tecnica. Lo scienziato moderno, infatti, ha l'interesse cognitivo di subordinare il singolo fenomeno – cui non si è riconosciuto un valore autonomo (e intrinseco) –, all'universale: alle leggi di tipo causale. Ma, in quest'ottica, più che il reale, è assumibile solo il dato, ciò che può essere misurato e imbrigliato dentro le strutture della mente umana e delle sue capacità logico-matematiche. Come afferma Arendt, per poter progredire nella ricerca, le scienze hanno dovuto recidere il loro legame con il mondo di senso comune, elaborando un linguaggio (fatto di simboli logico-matematici), i cui enunciati non possono essere in alcun modo ritradotti nelle espressioni del discorso. Da qui la forbice tra la visione di senso comune e l'immagine scientifica del mondo.

Come scritto, ciò spinge la studiosa ad affermare che la scienza pone una questione politica, in quanto solleva interrogativi che non riguardano solo gli scienziati o i politici di professione, ma l'intera comunità umana. Pertanto, ella dichiara che si dovrebbe diffidare del giudizio degli scienziati a causa del loro "solipsismo": per il fatto che essi incedono in un mondo a-politico, dove il linguaggio (inteso dalla pensatrice soprattutto come agire performativo) perde la sua valenza pubblica e intersoggettiva. Gli enunciati scientifici, infatti, non sono il risultato di un intesa dialogica tra parlanti, ma sono autoreferenziali, perché si impongono in nome della loro evidenza matematica. In effetti, fermo restando che un enunciato scientifico è la sintesi di un lungo processo

¹² Cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 5.

di ricerca, segnato dalla solitudine dello scienziato, la pubblicizzazione dei risultati di una ricerca all'interno della comunità scientifica è il resoconto della ricerca stessa, non il frutto di una condivisione tra parlanti: non nasce da un accordo intersoggettivo. Più semplicemente essa si impone. Tutt'al più può essere accolta nel novero delle comprovate conquiste scientifiche, oppure respinta. Ma soprattutto chiarirò come nell'acosmismo della scienza moderna la filosofia intraveda una minaccia tangibile per la politica.

Sul piano filosofico, Arendt ritiene che una diretta conseguenza della nuova visione scientifica sia stata proprio il dubbio cartesiano da cui ha preso le mosse la filosofia moderna. Il timore che all'uomo potesse essere preclusa una conoscenza certa e definitiva sul mondo spinse Descartes ad usare il dubbio come un mezzo per sottrarsi alla morsa del relativismo e a intraprendere la ricerca di un fondamento solido – certo e indubitabile – sul quale erigere una conoscenza “roccaforte” della verità. Vedremo che, secondo la lettura arendtiana, il procedimento introspettivo di Cartesio coincide con lo spostamento del punto di Archimede nella coscienza, altrimenti che nell'universo infinito. Così facendo, egli ha aperto una via politicamente impraticabile, per aver confinato il soggetto negli spazi ristretti degli stati interni della mente, con la conseguenza di allontanarlo ancor più drasticamente dalla realtà. Mentre, sul piano strettamente politico-antropologico la scienza universale incarna la possibilità di ridurre l'umano ad una x quasi del tutto trascurabile, quando non si riesca ad includerlo all'interno di schemi logico-matematici o di modelli di condotta di tipo tecnico-razionale; modelli che la studiosa concepisce come metafore di una *ratio* astratta che difficilmente tiene nella giusta considerazione la complessità del mondo-vita. Questa razionalità si concretizza nella forma di una conoscenza ricca di competenze tecniche e forte nel suo “saper fare”, ma povera di senso critico, della capacità di riflettere sulle conseguenze dell'agire e sul fatto che l'essere umano non è sempre legittimato a mettere in atto tutto ciò che può essere tecnicamente realizzato.

Giungo, così, al secondo nodo argomentativo (affrontato nel terzo capitolo della tesi), attraverso il quale si tenta di venire a capo delle considerazioni sviluppate dalla Arendt sul tema della tecnologia. Partendo dalla funzione mondana della tecnica, che consiste nell'edificazione di un mondo artificiale stabile contrapposto alla natura, la studiosa ripercorre le tappe storiche del moderno sviluppo tecnologico (meccanizzazione, invenzione dell'elettricità e automazione), così da mostrare la deviazione seguita da quest'ultimo in direzione contraria rispetto alle sue finalità mondane. Come avrò modo di chiarire, questo processo è posto in relazione con due avvenimenti storici importanti: la rivoluzione scientifica e la rivoluzione industriale. Sotto il profilo antropologico, tali eventi sono esplicativi del perché la moderna tecnologia si presenta sotto il segno

dell'alienazione del mondo. Quindi, una volta chiarito che per Arendt la tecnologia non è un sistema autonomo, ma viaggia esattamente nella direzione che le ha impresso l'uomo in vista del suo accresciuto "poter fare", prenderò in considerazione le "zone rosse" dello sviluppo scientifico-tecnologico: l'impresa spaziale e le sperimentazioni nell'ambito della biogenetica, che sono significative per almeno due ragioni principali:

1. portano alla luce il moderno processo di sostituzione della *praxis* con la *poiesis* e, pertanto, l'incapacità di discernimento tra un agire di tipo tecnico-razionale e l'agire di tipo politico (performativo);
2. mostrano come la loro ragion d'essere, dal punto di vista arendtiano, non sia riscontrabile nel desiderio di migliorare l'esistenza umana, ma nella volontà di superare tangibilmente i limiti insiti nella condizione umana e terrestre.

La Arendt individua nella condotta dello scienziato la cifra emblematica dell'attuale condizione umana. L'uomo di scienza è stato capace di ricreare in natura processi di matrice cosmica, sfidando apertamente il rischio tangibile di annientare il pianeta Terra e i suoi abitanti; si è messo, inoltre, nella condizione di conquistare anche fisicamente quella "porzione" dell'universo, che nelle epoche precedenti poteva essere raggiunta solo idealmente. Egli è, oggi, in grado di intervenire tecnicamente sulla vita organica con il disegno evidente di renderla programmabile (o definibile a priori), ma soprattutto di creare macchine tanto raffinate e "intelligenti" da poter essere equiparate all'uomo nella sua facoltà di comprensione e di attribuzione di senso. Ciò nonostante, questo fare incalzante dell'*homo faber* rovescia la stabilità del mondo nel suo contrario, ovvero in uno sfrenato mutamento di natura consumistica, che è perennemente alimentato dal principio di soddisfazione e che trasforma ogni bene in qualcosa di sostituibile.

Chiariti questi aspetti, mi soffermerò, infine, sull'analisi arendtiana dei campi di concentramento nazisti, quali esempi degli esiti di un agire inconsapevole delle proprie conseguenze, acriticamente orientato, sino a farsi strumento di un piano ideologico di distruzione di massa scientificamente organizzato.

Introdurrò, così, il terzo livello di analisi, puntando i riflettori sulla critica arendtiana alla moderna società di massa (che sarà affrontata nel quarto capitolo). Sul piano socio-antropologico, la società moderna è descritta da Arendt come una forma di convivenza e di organizzazione sociale

senza precedenti, che ha avuto modo di svilupparsi in seguito alle moderne rivoluzioni, le sue caratteristiche principali sono: l'emancipazione del lavoro su scala pubblica, l'avvento del sociale e la mancata capacità di distinzione tra lo spazio pubblico e la sfera privata. Compito della società è la pubblica amministrazione del lavoro, che si traduce concretamente nella gestione politica dell'economia sulla base di una mentalità, le cui decisioni sono prese seguendo il criterio egoistico dell'utilità e del profitto. Da ciò la trasformazione degli individui in consumatori: passeggeri "inconsapevoli" di una giostra – la società del profitto – rispondente ai comandi di un consumo "bulimico". I consumatori sono, infatti, individui ripiegati su se stessi e dediti unicamente alla soddisfazione di bisogni immediati. I consumatori sono le controfigure di una commedia effimera, il cui epilogo è un'esistenza impolitica, non incentrata sulla realizzazione di valori duraturi e stabili nel tempo. Il soggetto che si astiene dal mondo rinuncia alla propria relazionalità, cioè a quella pluralità che definisce l'essenza stessa della persona, dal momento che l'umana capacità di relazionarsi al prossimo rappresenta, allo sguardo della filosofa, un ponte tra l'uomo e il mondo: un passaggio attraverso cui l'esistenza individuale possa costituirsi come politicamente significativa. L'*agire* cede, dunque, il passo al *comportamento* e i più sono soggetti a forme di controllo sociale miranti ad uniformare l'esistenza umana sulla base di modelli e codici comportamentali imposti dall'alto.

Su questa linea argomentativa, Arendt dipinge la società moderna come il vivaio perfetto dei totalitarismi. E, con riferimento al nazismo, individua nel cosiddetto *pater familias* il servo di partito ideale. A riguardo è illuminante la figura di Eichmann, descritto in *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*¹³, non come un mostruoso assassino o fanatico antisemita, ma come un uomo mediocre, incapace di dare un orientamento alla propria esistenza al di fuori di una logica dell'obbedienza. Chiarirò, infine, che proprio di fronte alla sconcertante vuotezza incontrata nella persona di Adolf Eichmann, la filosofa ha maturato l'idea secondo cui il *worldlessness* riduce le facoltà umane dell'agire e del pensare a livello del puro e semplice obbedire: del nudo e crudo *funzionare*.

Ma poiché, come già scritto, la questione scientifico-tecnologica in Arendt si intreccia al problema del ripensamento dell'agire e del suo significato intersoggettivo (plurale), il presente lavoro prende le mosse dal concetto arendtiano di condizione umana (analizzato nel primo

¹³ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963; tr. it. *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2003 (citerò nel seguito con l'abbreviazione *Eichmann in Jerusalem*, riferendomi alla traduzione italiana cit.)

capitolo), che all'interno della cornice teorica arendtiana assume una decisiva importanza. Pertanto, mi soffermerò sulla dicotomia tra pensiero (*vita contemplativa*) e azione (*vita activa*), quale chiave di lettura imprescindibile per comprendere il dispiegamento dell'acosmismo nel corso della modernità. Procederò quindi ad analizzare le articolazioni interne alla *vita activa* (lavoro, opera, azione), con l'intento di chiarire l'intreccio di implicazioni socio-culturali insite nella distinzione, di chiara derivazione aristotelica, tra *poiesis* e *praxis*, connessa al rovesciamento dell'agire nel fare. Infine, prenderò in esame la teoria dell'agire nei suoi tratti fondamentali (pluralità, mondo comune, irreversibilità dell'agire, libertà), insistendo sulle differenze tra l'agire e le due precedenti modalità della *vita activa*. Particolare risalto sarà dato alla dimensione politica (pubblica, condivisa) dell'azione, che si esprime nelle forme della *lexis* e della *praxis*. Nella riflessione arendtiana, infatti, azione e discorso sono intimamente connessi, non solo perché per loro tramite il singolo si inserisce nel mondo e si distingue dagli altri esseri viventi, ma soprattutto perché è nella possibilità di agire e parlare che l'individuo rivela agli altri la propria identità. Inoltre attraverso l'azione e la parola si istituiscono le relazioni intersoggettive e, nello spazio dell'*infra*, la possibilità di porre un freno all'irreversibilità dell'agire tramite le straordinarie capacità umane del perdonare e del fare promesse.

I

L'antropologia di Hannah Arendt *versus* modernità e tradizione

«Appartiene alla natura della condizione umana che la contemplazione resti debitrice di tutti i generi di attività – del lavoro, in quanto produce tutto ciò che è necessario a mantenere in vita l'organismo umano; dell'opera, che crea tutto quanto è necessario a dare una dimora al corpo; dell'azione infine, in quanto essa organizza la convivenza di una pluralità di esseri umani in modo tale da garantire la pace, condizione necessaria per la calma della contemplazione».

(H. Arendt, 1964)

1. La condizione umana e la sua costitutiva pluralità

Con l'espressione condizione umana, Hannah Arendt definisce il modo d'essere proprio dell'uomo nel mondo e il suo manifestarsi nella forma del condizionamento. Dovendo provvedere alla sua sopravvivenza, ma soprattutto garantire la propria esistenza nel mondo, egli è condizionato sia sul piano fisico-naturalistico che su quello socio-culturale. Se, infatti, gli esseri umani, da una parte, adattano gli enti fisici ai loro bisogni vitali, dall'altra, si adattano all'insieme di oggetti artificiali che, pur avendo contribuito alla loro emancipazione dalla natura e al miglioramento della qualità della vita terrestre, nello stesso tempo modificano costantemente l'esistenza umana nel mondo: i modi d'essere degli uomini¹⁴. Inoltre, la capacità tecnica mediante la quale l'uomo interviene sulla natura – correndo anche il rischio di distruggerla – in ragione del suo impatto trasformativo sul mondo, amplifica questo strutturale condizionamento dell'essere umano:

Il più radicale mutamento nella condizione umana che noi possiamo immaginare sarebbe un'immigrazione degli uomini della terra in un altro pianeta. Un evento del genere, non più del tutto impossibile, comporterebbe per l'uomo il dover vivere in condizioni create dall'uomo, radicalmente diverse da quelle che gli offre la natura. In tal caso, né l'attività lavorativa, né l'operare, né l'azione, e neppure il pensiero, così come lo conosciamo, avrebbe più alcun senso. Tuttavia anche questi ipotetici emigranti sarebbero umani; ma la sola affermazione che potremmo fare circa la loro "natura" è che

¹⁴ Il rapporto di condizionamento reciproco tra l'uomo e i suoi artefatti, così come il fatto che questi esercitano una funzione stabilizzatrice è oggetto di interesse nel saggio di K. Frampton, *The Status of Man and the Status of his Objects: A Reading of The Human Condition*, in A. Hill (ed.), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York 1979, pp. 101-130.

essi sarebbero pur sempre esseri condizionati, anche se in una condizione in buona parte autodeterminata¹⁵.

Come si evince dal brano citato, Arendt definisce la condizione umana nella forma della *vita activa*, la quale si snoda lungo due componenti esistenziali fondamentali: la natalità e la mortalità. Sotto il profilo filosofico, questo riferimento al tema della morte suggerisce una somiglianza tra la riflessione arendtiana e le tesi sviluppate in proposito da Heidegger nella sua celebre opera *Sein und Zeit*¹⁶. In realtà, sebbene l'analitica esistenziale heideggeriana costituisca un sottofondo costante in

¹⁵ *THC*, tr. it. cit., p. 9. È opportuno precisare che la condizione umana, per Arendt, non è sinonimo di determinismo esistenziale. L'essere umano, pur muovendosi in un contesto esistenziale fitto di condizionamenti, è comunque portatore di libertà. Quest'ultima, come avrò modo di spiegare, trova espressione nella sfera esistenziale contrapposta alla vita meramente biologica, che la pensatrice identifica con lo spazio del mondo condiviso. Per approfondimenti sul tema della condizione umana e sui suoi risvolti filosofico-politici si vedano i seguenti studi: A. Dal Lago, *La città perduta*, in H. Arendt, *Vita Activa. La condizione umana*, cit., pp. VII-XXXIII; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994, pp. 273 e sg.; M. T. Pansera, *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, in "Etica & Politica/Ethics & Politics", X, 2008, I, pp. 58-74.

¹⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 289 e sg. Il rapporto intellettuale tra H. Arendt e M. Heidegger è stato oggetto di un nutrito e controverso interesse da parte della letteratura critica, anche in ragione della segreta relazione sentimentale di cui i due furono protagonisti dal 1925 al 1930. A riguardo è possibile individuare due principali linee interpretative: la prima pone il pensiero arendtiano in continuità con quello del filosofo tedesco, individuando nel suo orizzonte filosofico il filo conduttore dell'opera arendtiana; mentre la seconda è, invece, più propensa a mercare le differenze, attribuendo maggiore enfasi ai tratti originali della teoria politica arendtiana. Vi sono, inoltre, studi che, pur insistendo sulla componente "estranea" e innovativa del pensiero politico arendtiano, riconoscono nell'analitica esistenziale di Heidegger un richiamo ineludibile ai fini di una comprensione esaustiva degli argomenti sviluppati in *THC*; come, del resto, ampiamente confermato nella corrispondenza che i due hanno intrattenuto sino al 1975, sebbene a fasi discontinue (cfr. U. Ludz (a cura di), *Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998; tr. it. M. Bonola [a cura di], *Hannah Arendt. Lettere 1925-1975 e altre testimonianze*, Einaudi, Torino 2000, in particolare pp. 139-149 e pp. 276-277); Sul tema si veda: H. Arendt, *Denktagebuch, 1950 bis 1973*, hrsg. Von U. Ludz, I. Nordman (mit dem Hannah-Arendt-Institut Dresden), Piper, Munchen Zurich 2002, tr. it. *Quaderni e Diari. 1950-1973*, a cura di C. Marazia, Neri Pozza, Vicenza 2007; Ead., *What is Existenz Philosophy?*, in «Partisan Review», XIII, 1946, n. 1, pp. 34-56; tr. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Editoriale Jaca Book, Milano 1998; ora anche in S. Forti (a cura di), *Archivio Arendt I*, cit., pp. 197-221. Mentre per gli approfondimenti sul rapporto Arendt-Heidegger rimando a: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love in the Word*, Yale University Press, New Haven-London 1982, tr. it. *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; E. Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, Yale University Press, New Haven and London 1995; tr. it. *Hannah Arendt e Martin Heidegger. Una storia d'amore*, Garzanti, Milano 1996 e S. Maletta, *Hannah Arendt e Martin Heidegger: l'esistenza in giudizio*, Jaka Book, Milano 2001. Per una visione dettagliata delle posizioni critiche sullo scambio intellettuale tra Heidegger e Arendt ho fatto riferimento ai seguenti studi: J. Taminaux, *Arendt, discepolo di*

THC, nonché un punto di riferimento irrinunciabile, la studiosa elabora un pensiero controcorrente rispetto a quello dell'antico maestro. Mentre, infatti, Heidegger individua nel progetto anticipatore della morte la condizione fondamentale per il darsi di un'esistenza autentica – caratterizzata dallo svelamento dell'Essere nella forma del silenzio e dell'ascolto – l'autrice di *The Human Condition*, al contrario, pone al centro della sua teoria politica la nascita. La stessa, ferma nella volontà di dare al suo discorso un taglio politico-contingente, e non metafisico, innalza la natalità a categoria politica per eccellenza, quale unica e concreta vocazione dell'uomo¹⁷. Ragion per cui la pensatrice, interpretando l'elemento di spontaneità insito in ogni nascita come la linfa del mondo comune e della pluralità, riconduce a tale evento tutte le modalità della *vita activa*, usando le seguenti parole:

Lavoro, opera e azione sono anche radicati nella natalità, in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo per i nuovi venuti, che vengono al mondo come stranieri¹⁸.

Su altro versante, Arendt distingue la condizione umana dal concetto tradizionale di natura, inteso come *substratum* o essenza dell'uomo. A riguardo la discussione filosofica rimanda al

Arendt?, in "aut aut", 1990, pp. 239-240; Id., *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992, pp. 65-82; D. Villa, *Arendt and Heidegger: the fate of the political*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1996; R. Bernstein, *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 226 e sg. Altrimenti, una ricostruzione globale delle diverse interpretazioni inerenti al tema in questione è contenuta in S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 43 e sg.

¹⁷ Una monografia recente che tratta il tema della natalità e la sua centralità nel pensiero politico di Hannah Arendt è il recente volume di A. Papa, *Nati per incominciare. Vita e politica in Hannah Arendt*, Vita e Pensiero, Milano 2011. Qui, l'autrice chiarisce come l'uomo tramite la nascita si inserisca in un mondo la cui struttura politica non è statica né cristallizzata, in quanto viene modificata da ogni nuovo nato. Papa, inoltre, difende la tesi secondo cui il significato politico del concetto di *natalità* emerge già a partire da alcuni frammenti del *Denktagebuch*, ma specialmente nello studio *Ideology and Terror: a Novel Form of Government* (cfr. H. Arendt, *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, «The Review of politics», XV, 1953, 3, pp. 303-327). Tra i diversi studi sul tema della nascita e le sue connessioni alla politica rimando ai seguenti studi: S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt* (Parte Prima), in «La Nottola», III, 1984, n. 3, pp. 25-39; Id., *Natalità e azione in Hannah Arendt* (Parte seconda), in «La Nottola», 1985, n. 1, pp. 43-57; A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1990, pp. 93-121; A. Bullo, *Natalità, mortalità e memoria*, in E. Parise (a cura di), *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993, pp. 189-208.

¹⁸ *THC*, tr. it. cit., p. 8.

difficile tema dell'identità¹⁹, che Arendt riconduce a due paradigmi principali: il primo concepisce l'io come un'entità sostanziale – coincidente con l'anima o con il pensiero –, e trova in Platone e in Cartesio i suoi esponenti principali; il secondo, invece, intende l'io come un'entità trascendentale, sulla scorta dell'io penso kantiano o dell'intenzionalità husserliana. Senza approfondire troppo il suo pensiero, la studiosa, dal suo canto, giudica queste teorie come euristiche per il fatto di aver spostato i termini della discussione dal piano del “chi” a quello del “che cosa” è l'io. Traslazione poco plausibile, giacché implicherebbe un'osservazione diretta dell'io, che di fatto è impraticabile, in quanto l'io non ha un oggetto esterno corrispondente. Soltanto Dio potrebbe svelare l'essenza dell'uomo, essendo in grado di “vedere” la sua creatura da un punto di vista esterno. Questo, secondo Arendt, il motivo per cui i filosofi, sin dall'antichità, hanno sentito l'esigenza di dimostrare l'esistenza di un essere soprannaturale; trascurando il fatto che l'idea di un essere divino finisce con amplificare le difficoltà e le aporie inerenti ad un'adeguata definizione del concetto stesso di natura umana. Come afferma Arendt:

Il problema della natura umana (*quaestio mihi factus sum* [“io stesso sono divenuto domanda”] come dice sant'Agostino) pare insolubile sia nel suo senso psicologico individuale sia nel suo senso filosofico generale. È molto improbabile che noi, che possiamo conoscere, determinare definire l'essenza naturale di tutte le cose che ci circondano, di tutto ciò che non siamo, possiamo mai essere in grado di fare lo stesso per noi: sarebbe come scavalcare la nostra ombra [...]. In altre parole, se abbiamo una natura o un'essenza, allora certamente soltanto un dio potrebbe conoscerla e definirla, e il primo requisito sarebbe che egli fosse in grado di parlare di un “chi” come se fosse un “che cosa” [...]. Questa è la ragione per cui tutti i tentativi di definire la natura umana quasi invariabilmente finiscono con l'introduzione di una divinità, cioè con il dio dei filosofi, che, da Platone in poi, si rivela a un esame rigoroso come una specie di idea platonica dell'uomo²⁰.

¹⁹ Sul tema della soggettività e delle sue sfaccettature nel pensiero arendtiano vanno tenuti in considerazione i seguenti studi: B. Honing, *Identità e differenza*, in S. Forti (a cura di) *Hannah Arendt cit.*, pp. 177-204 e sg.; R. Esposito, *Polis o Communitas?*, ivi, pp. 94-106; R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005, in particolare pp. 14-39.

²⁰ *THC*, tr. it. cit. pp. 9-10.

Questo a sottolineare la messa al centro dell'uomo considerato nella sua concretezza e contingenza; convinzione, peraltro, espressa nella celebre espressione *amor mundi*, che si contrappone all'*amor Dei* agostiniano²¹.

2. La *vita activa* e l'importanza delle distinzioni

Nella prospettiva arendtiana il tratto peculiare dell'uomo è la *vita activa*, ovvero il suo essere sempre impegnato in qualche attività: queste non sono mai superflue o secondarie, ma definiscono il tipo di umanità di chi le esercita, nonché i modi di interazione che si svolgono nel mondo condiviso. Pertanto Arendt in *The Human Condition* sviluppa un'analisi filosofico-antropologica che, mediante la riconsiderazione del significato politico di *praxis*, si traduce in una riflessione critica intorno alla modernità e alle sue patologie. Il suo punto di partenza è la polemica intorno alla classica contrapposizione tra la *vita activa* e la *vita contemplativa*. La *vita activa*, infatti, trae il suo significato dalla *vita contemplativa*, la quale per tradizione è stata considerata la più alta delle esperienze umane, compresa l'azione politica. La pensatrice mette in dubbio non tanto il valore dell'esperienza da cui nasce la distinzione, ma l'ordine gerarchico cui essa fa capo, sostenendo che, se confrontate con l'assoluta calma della contemplazione, tutte le attività sono indifferenti, perché caratterizzate dalla non quiete, dalla mancanza di tempo libero e dall'assenza delle condizioni che favoriscono la contemplazione. In tal modo, la sopravvalutazione della *theoria* sulla *praxis* ha fatto smarrire la consapevolezza delle distinzioni e delle articolazioni interne alla *vita activa*; fattori questi che Arendt giudica come necessari per la costituzione di una dimensione propriamente umana e politica.

Stando alla sua analisi, i primi segni della opposizione tra *praxis* e *theoria* sono rinvenibili in Aristotele, il quale usò l'espressione *vita activa* per qualificare il *modus vivendi* del *bios politikos*, in quanto contrapposto alla *vita contemplativa*²². Per lo stagirita il *bios politikos* rappresentava il

²¹ Cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love in the World*, tr. it. cit., pp. 305 e sg. Come elegantemente sostenuto da Pelosi, Arendt difende la dimensione politica e contingente del mondo già a partire dalla sua tesi di dottorato, che, secondo l'autrice, costituisce il terreno d'origine delle fondamentali categorie politiche della pensatrice tedesca (insieme agli aspetti originali del suo pensiero). Cfr. M.L. Pelosi, *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino*, Loffredo Editore, Napoli 2010. Mentre per un riscontro della suddetta chiave di lettura cfr. H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin, Julius Springer, 1929; tr. it. *Il concetto di amore in Sant'Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. Boella, Milano, SE, 1992.

²² Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* (1,5) e *Etica Eudemia* (1215, 33 e sg.).

solo modo di vita libero, perché si svolgeva all'interno di un ambito totalmente affrancato dalle necessità del corpo e dai vincoli inerenti all'attività artigianale: lo spazio pubblico della *praxis* e della *lexis*. Sulla base di queste constatazioni, Arendt distingue l'accezione aristotelica di *vita activa* da quella affermata con il cristianesimo, dove quest'ultima assunse la generica connotazione di vita laboriosa. In altre parole, i teologi cristiani, pur mantenendo la distinzione aristotelica tra il *bios politikos* e il *bios theoretikos*, provocarono uno slittamento teorico del concetto di libertà dalla *praxis* alla contemplazione, considerando questa l'unica forma di vita libera e, pertanto, degna di essere vissuta.

Invece, afferma Arendt, la determinazione dell'ordine gerarchico, all'interno del quale la contemplazione costituiva la più alta delle facoltà umane, non è di origine cristiana, bensì greca. Essa coincideva con l'idea che la *theoria* (contemplazione), quale modo di vita inerente al filosofo, fosse qualitativamente superiore alla vita del cittadino della *polis*. La stessa convinzione cristiana che il mondo sia una prigione, da cui l'uomo deve liberarsi per ascendere a Dio, affonda le sue radici nella *apolitia* dei filosofi antichi, di cui Platone è senz'altro l'esponente principale. Con lui, infatti, la propensione del *bios theoretikos* per l'eterno entra in conflitto con l'attività del *bios politikos*, in quanto il filosofo può fare esperienza dell'eterno solo estraniandosi dal mondo della *polis* e dal nugolo di vicissitudini che in esso si svolgono. Per la studiosa, il mito della caverna esemplifica questo dissidio: lo schiavo (il filosofo), essendosi casualmente liberato dalle catene, scopre che la caverna (il mondo della *doxa*) non è il mondo vero e lo abbandona per dirigersi verso l'esterno. Da qui, segue un cammino doloroso e solitario (il processo verso la conoscenza), attraverso il quale egli sarà condotto gradualmente verso la contemplazione dell'eterno e del vero essere (il mondo delle idee). Per Platone la verità non è il risultato di un processo logico-discorsivo, ma è l'ineffabile: ciò che non può essere detto né rappresentato perché fuori da qualsiasi esperienza comune. La contemplazione, quindi, è una condizione di quiete della mente, grazie alla quale la verità si offre al filosofo come una visione incomunicabile nella sua purezza e straordinarietà. Arendt ricorre alla metafora della morte, per spiegare che il soggetto della contemplazione, trovandosi in una condizione di passività della mente, cessa temporaneamente di essere tra gli uomini nel mondo:

Il filosofo può avere esperienza dall'eterno, che era per Platone *arrhētos* ("l'ineffabile"), e per Aristotele *aneu logou* ("senza parola"), e che più tardi fu concettualizzato nel paradossale *nunc stans* ("adesso che perdura"), soltanto al di fuori del regno degli affari umani e al di fuori della pluralità degli uomini. Ecco ciò che ci insegna la parabola della caverna nella *Repubblica* di Platone [...]. Politicamente parlando, se morire è "cessare di essere tra gli uomini",

l'esperienza dell'eterno è una specie di morte, e la sola cosa che la distingue dalla morte reale è il fatto che essa non è definitiva perché nessuna creatura vivente può permanervi per un tempo indeterminato²³.

Per il pensiero il ritrarsi dal mondo rappresenta la condizione essenziale. Il pensiero implica sempre il ricordo e ogni pensare è un ripensare. Nella prospettiva arendtiana, la ricerca di significato che è caratteristica del pensiero, fa sì che esso sia avvertito come un'attività "innaturale"; come se gli uomini che riflettono senza scopo (non ai fini della conoscenza, andando al di là della naturale curiosità suscitata dal mondo delle apparenze), si impegnassero in un'attività contraria alla condizione umana, dal momento che ogni pensiero interrompe il fare ed esige un "fermati e pensa". Come avrò modo di spiegare in seguito, la stessa "teoria dei due mondi", per quanto costituisca una delle più fondamentali fallacie metafisiche, trae origine da questa esperienza autentica dell'io che pensa. Con il pensare, infatti, l'uomo si allontana dal mondo dei viventi: da tutto ciò che ostacola il pensiero. Di fatto la vita del filosofo, il quale consacra se stesso all'attività del pensiero, elevando al rango di assoluto ciò che è una delle molteplici facoltà dell'uomo, viene vista agli occhi del senso comune come una morte, in quanto gli uomini si muovono dentro un mondo nel quale l'esperienza di sparizione più radicale è la morte, quindi il ritrarsi del filosofo dal mondo delle apparenze equivale a morire. Tuttavia tale affinità con la morte non proviene dall'attività del pensiero, ma piuttosto dal senso comune del filosofo, dal suo essere uomo come te e come me. Come, però, fa notare la studiosa, Platone distinse la *theoria* dal pensiero e dal

²³ *THC*, tr. it. cit., p. 16. Al contrario, l'immortalità nella *polis* greca figura come lo scrigno della memoria storico-collettiva di un popolo, nonché il fine stesso dell'azione politica. L'eroe è colui che mira ad essere immortale: a lasciare nel mondo una traccia di sé attraverso parole e azioni esemplari. Dunque i greci non la intendevano come una condizione extramondana, ma piuttosto come un evento concreto che poteva essere realizzato nel contesto della prassi condivisa. Da questa prospettiva le azioni di un eroe sono tali se capaci di produrre un cambiamento significativo all'interno della comunità politica; rivelando nello stesso tempo l'eccellenza del singolo, la sua straordinarietà. Per altro verso, Arendt sottolinea che soltanto il narratore – il poeta o lo storico – è in grado di sancire l'immortalità dell'eroe attraverso il racconto delle sue imprese virtuose, in quanto solo la narrazione favorisce il ricordo, sottraendo alle azioni e ai discorsi il loro carattere effimero (cfr., *ivi*, pp. 144 e sg. e *Denktagebuch*, tr. it. cit., pp. 278 e sg.). Sull'interpretazione arendtiana del mito platonico si veda l'elegante saggio di A. Cavarero, *Note arendtiane sulla caverna di Platone*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 205 e sg. Anche il tema della narrazione in rapporto alla soggettività, cui faccio riferimento, è oggetto di analisi in vari saggi, ma nel merito del presente lavoro ho fatto riferimento ai seguenti contributi: F. Collins, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in «DWF Donnamanfemme», 1986, n. 3, pp. 36-44; A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997; O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.

ragionamento logico-deduttivo. Proprio perché queste facoltà, anche raggiungendo altissimi livelli di astrazione, restano facoltà ordinarie: in esse la mente è attivamente impegnata nell'elaborazione del suo oggetto che, in quanto tale, può essere comunicato, ovvero trasferito nel mondo nel quale entra a far parte. D'altra parte, Arendt sottolinea la centralità di questo passaggio nel processo di comprensione delle intenzioni sottese alla dottrina delle idee. Platone introdusse la *theoria* come punto supremo della gerarchia umana, al fine di garantire l'esistenza del filosofo nello spazio caotico della *polis*. Infatti, dall'alto della contemplazione, l'attività più alta non è l'azione, ma l'opera che, contrariamente all'azione, presenta i caratteri di stabilità e di ordine necessari alla vita del teoreta:

L'attività politica, intesa come qualcosa di necessario alla vita della contemplazione, venne riconosciuta soltanto nella misura in cui potesse essere praticata allo stesso modo dell'attività dell'artigiano. Solo se considerata sotto l'aspetto di un'attività produttiva di opere [*working activity*] l'azione politica poteva offrire la garanzia di fornire risultati duraturi. Risultati duraturi che significavano pace; appunto quella pace che è necessaria alla contemplazione: l'assenza di cambiamento²⁴.

A questo punto Arendt si chiede come mai la *vita activa*, in tutte le sue interne distinzioni e articolazioni, non sia stata riscoperta in seguito alla moderna rottura con la tradizione e al conseguente capovolgimento del suo ordine gerarchico operato da filosofi come Marx e Nietzsche. La sua risposta è piuttosto disarmante. Ella, infatti, sostiene che la valutazione della *vita activa* sia rimasta sostanzialmente immutata in virtù della natura stessa del capovolgimento dei moderni sistemi filosofici, i quali hanno tentato di mettere in discussione la tradizione avvalendosi dei suoi stessi schemi concettuali²⁵. In altre parole, i moderni sistemi filosofici, pur celebrando i funerali della contemplazione, hanno avuto in comune con la gerarchia tradizionale l'assunto fondamentale che vi debba essere un principio esplicativo unico dell'esistenza. Se questo principio viene fatto

²⁴ H. Arendt, *Labor, Work, Action*, in J. W. Bernauer (a cura di), *Amor Mundi, Explorations in The Faith and Thought of Hannah Arendt*, M. Nijhoff, Boston, Dordrecht, Lancaster 1986, pp. 29-42; tr. it. *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita attiva*, a cura di Guido D. Neri, Ombre Corte, Verona 1997, p. 41.

²⁵ Arendt affronta il tema del rapporto dei filosofi moderni con la tradizione nel saggio *Tradition and the Modern Age*, dove ella sostiene che anche i pensieri ribelli e sovversivi di Nietzsche e Marx (con il quale la studiosa chiude la parabola del pensiero politico occidentale) falliscono nel loro intento in quanto cercano di rovesciare la tradizione servendosi delle categorie concettuali che le sono proprie. Nel caso specifico di Marx, tale disegno si risolve in un pesante groviglio di paradossi; cfr. H. Arendt, *Tradition and Modern Age*, «Partisan Review», XXII, 1, 1954, pp. 53-75; ristampato in H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, cit., pp. 17-40; tr. it., *La tradizione e l'età moderna*, in H. Arendt, *Tra Passato e futuro*, cit., pp. 41-69.

coincidere con una delle attività umane, questa finirà con il prevaricare ed essere comprensiva di tutte le altre. Quindi l'intento arendtiano di riportare la prassi al centro della riflessione politica si spiega alla luce di questo quadro di riferimento. Ella, tuttavia, non cerca di affermare la superiorità dell'azione sul pensiero, piuttosto vorrebbe colmare lo scarto esistente fra i due ambiti; scollo che si è fatto ancor più profondo nel momento in cui il pensiero ha preso il posto della contemplazione, smarrendo, per così dire, il suo legame con il mondo. A tal fine, la teorica della politica si sofferma sulle forme della *vita activa*, che sono il lavoro (*labor*), l'opera (*work*) e l'azione (*action*) e sulle tipologie di umanità loro corrispondenti: l'*animal laborans*, l'*homo faber*, lo *zoon politikon*.

Prima di entrare nel merito di questi argomenti, è doveroso sottolineare che le modalità della *vita activa* non rappresentano fasi storiche tra loro separate e autoconclusive, né disegnano una precisa parabola evolutiva dell'umanità. Esse, piuttosto, si inseriscono nella realtà come stili di vita che interagiscono fra loro in maniera conflittuale, dando luogo a quelle dinamiche che, in diverso grado, formano il tessuto culturale delle diverse realtà storico-culturali. Questo contrasto, del resto, è interpretato dalla Arendt nei termini di un irriducibile dualismo che da una parte vede la natura interamente governata dalla necessità e dal determinismo, e dall'altra la cultura, che la studiosa concepisce come il regno della libertà e dell'azione politica. Attraverso la sua teoria dell'azione Arendt tenta di esplicitare queste tensioni, mettendo in primo piano le distinzioni che sorreggono la *vita activa*. Per la stessa ragione ella richiama la *polis greca*, l'unica realtà storica che aveva ben chiare tali distinzioni e che su tali distinzioni aveva interamente edificato il proprio contesto pubblico-sociale. Ciò non per far rivivere la realtà politico-sociale greca, o per proporre l'antico groviglio di qualità e contraddizioni come un modello da imitare. Il ritorno all'antichità è funzionale all'esplicazione delle sue idee, funge pertanto da caso esemplare: vuole portare in luce le celate contraddizioni e l'impianto mistificato della società moderna, cioè le ragioni politiche e sociali sottese alla crisi politica e sociale della società attuale²⁶. Ragioni che trovano la loro radice e il loro

²⁶ Sul rapporto tra il pensiero politico arendtiano e l'antichità si veda L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 135 e sg. Uno studio recente che analizza la valenza politico-esemplare attribuita da Arendt alla *polis* greca è quello di N. Mattucci, *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, Franco Angeli, Milano 2012, nel quale l'autrice, attraverso una proficua esplorazione del pensiero e delle categorie politico-concettuali di Hannah Arendt, riscatta quest'ultima dalle nutrite critiche che le sono state indirizzate a causa del richiamo all'antichità greco-romana. Su questo tema una critica destinata a fare eco è quella formulata da Habermas (a cui, però, deve essere riconosciuto il merito di aver promosso una riscoperta del pensiero politico arendtiano e una lettura della teoria dell'agire nel senso di un agire comunicativo); per approfondimenti confronta: J. Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in «Social Research», XIV, 1977, n. 1, pp. 3-24; tr. it., *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV, 1981, n. 183, pp. 56-73.

dispiegamento nei diversi “ismi” attraverso cui la modernità si è separata dalla tradizione, dando luogo ad una voragine di senso, definita dalla Arendt come una lacuna tra passato e futuro²⁷.

3. Il lavoro controverso e le vie impolitiche della necessità

Nel quadro della *vita activa*, il lavoro è l'attività corrispondente al soddisfacimento dei processi biologici del corpo, costituisce, pertanto, un tutt'uno con il processo vitale e non giunge ad un termine prestabilito, fintanto che dura la vita stessa, della quale imita il movimento circolare e ripetitivo. Come fa notare Arendt, a causa di questa correlazione con le esigenze del *bios*, il lavoro era invisibile agli antichi greci e da loro concepito come l'attività umana più bassa. Nella comune mentalità greco-romana, infatti, l'*animal laborans* (il lavoratore) non veniva propriamente considerato un essere umano perché incapace di trascendere la sfera meramente biologica dell'esistenza. Questa dimensione se, da una parte, definisce l'appartenenza della specie umana all'ordine naturale, dall'altra annulla l'individualità di ciascun componente nell'uguaglianza indiscriminata del genere animale. In linea con questo pensiero Arendt definisce l'*animal laborans* come il più alto esponente della specie animale di cui la terra sia popolata, ma non come un uomo, nel senso umano e politico del termine²⁸. Nella sua ottica, l'uomo può affermarsi come individuo solo all'interno di uno spazio contrapposto alle regole del *bios*: questo è il mondo artificiale, creato dagli uomini per emanciparsi dalla natura, ma soprattutto per garantirsi una dimora stabile. Stabilità che sola può garantire la formazione di sistemi culturali e di interazione umana entro cui ciascuno possa sperimentare la propria libertà ed esprimere la propria individualità nella forma dell'agire plurale, che è un agire inclusivo dell'altro. Viceversa, l'uomo intento nel lavoro manuale non è

²⁷ Che cosa Arendt intenda con l'espressione: «lacuna tra passato e futuro», si comprende nella premessa a *Between Past and Future* cit., tr. it., pp. 25-39. Sulla scorta dell'aforisma dello scrittore e poeta francese René Char: «*notre héritage n'est précédé d'aucun testament*» (cfr. *ivi*, p. 25), incentrata sulla personale esperienza dell'autore negli anni della Resistenza nazifascista, la studiosa allude alla rottura di quel filo che, nel tempo presente, mantiene saldo il legame tra passato – ciò che è stato detto, fatto e pensato – e futuro – ciò che ancora deve essere detto, fatto e pensato. Questo filo è la tradizione, che è stata spezzata dall'avvento dei totalitarismi e della Seconda guerra mondiale. Dunque, la lacuna richiamata dalla pensatrice coincide con un vuoto di senso nel quale la mente dell'uomo incede alla cieca e, per questo, non è in grado di assolvere al suo compito di comprensione del reale: di quanto è accaduto, accade o potrebbe accadere. Così ella si esprime: «l'uomo moderno cominciò a intuire di trovarsi in un mondo nel quale la sua mente e la sua tradizione di pensiero non riuscivano nemmeno a formulare domande adeguate e con un senso, oltre a non saper trovare risposta alle loro stesse perplessità» (cfr. *ivi*, p. 31).

²⁸ Cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 61.

libero, perché soggetto all'esecuzione di comportamenti coatti: imposti dalla necessità, che fa da sovrana all'interno della natura²⁹. Come è comprensibile, la libertà per Arendt comincia dove finisce il lavoro determinato dal bisogno e dalla necessità, pertanto ella considera questa attività come un limite per la realizzazione politica dell'uomo³⁰. Questa la ragione per cui la pensatrice elabori sul tema una concezione fortemente controversa rispetto a quelle dei moderni teorici del lavoro, i quali, a suo dire, lo hanno inteso come la più alta delle attività umane. Dal punto di vista arendtiano, la moderna enfaticizzazione del lavoro nasce da un pesante fraintendimento del concetto di lavoro e delle sue caratteristiche, in base al quale sono state attribuite all'*animal laborans* le qualità proprie di *homo faber*. La studiosa ha in mente Marx, che è insieme il bersaglio critico, ma anche il suo principale referente teorico³¹. L'errore del filosofo tedesco è di considerare ogni forma

²⁹ Lungi dal disprezzarla, Arendt guarda alla necessità come ad una condizione ineludibile della vita umana: qualunque impresa l'uomo compia o dovunque egli si trovi, sarà sempre condizionato dalle esigenze del *bios*. D'altra parte, la concezione arendtiana del lavoro è stata oggetto di numerose polemiche e controversie nel vivo del dibattito specialistico. Tra le critiche mosse alla studiosa ve n'è una che insiste nel considerare riduttiva e anacronistica la visione arendtiana del lavoro, attribuendo alla pensatrice tedesca il limite di non saper scorgere nel lavoro un'attività complessa e globale all'interno della quale l'individuo esprime le sue qualità individuali attraverso un'azione sinergica e non disgiungibile dal contesto politico, sociale e culturale che ingloba il lavoro stesso. Per approfondimenti sul tema rimando allo studio di M. Passerin d'Entrèves nel quale le obiezioni alla teoria arendtiana del lavoro sono inserite all'interno di una critica più ampia e generale: la messa in discussione delle categorie politico-concettuali di cui Arendt si è avvalsa per articolare la sua disamina sulla modernità (cfr., M. Passerin d'Entrèves, *Modernity, Justice and Community*, Franco Angeli, Milano, 1990, pp. 27-88). Lo stesso volume riporta un'utilissima ricostruzione delle differenti posizioni critiche sul pensiero arendtiano e sulle sue principali categorie concettuali.

³⁰ Questo anello debole del lavoro manuale, come scrive Arendt in *THC*, non fu ignorato da Marx, il quale infondeva nella rivoluzione socialista una finalità di natura socio-politica, di fatto corrispondente alla liberazione delle classi lavoratrici, ma soprattutto una finalità di tipo storico-esistenziale, coincidente con l'emancipazione dell'intera umanità dal lavoro (cfr. *ivi*, pp. 64 e sg.). Per approfondimenti sulla lettura arendtiana di Marx si veda, H. Arendt, *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, two version, short and long drafts, Library of Congress, Washington, Manuscripts Division, «The Papers of Hannah Arendt», Box. 64, 1953, p. 3; tr. it. S. Forti (a cura di), *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, «Micromega», 1995, n. 5, pp. 35-108.

³¹ Mettendo in discussione il concetto marxiano di prassi e, specialmente, la tesi che la futura società comunista debba fondarsi sul lavoro (cfr. *Tradition and Modern Age* cit., pp. 45 e sg.), la pensatrice mette a fuoco la sua idea di politica, rimarcando le interne distinzioni della *vita activa*. Ciò che principalmente viene contestato a Marx è di aver teoricamente legittimato il lavoro in quanto fenomeno centrale della società politica, senza accorgersi che la dimensione politica nella quale gli uomini dovrebbero affermarsi come individui liberi, sarebbe, invece, trasformata in una società di lavoratori inconsapevoli, nell'equivalente di una società di schiavi (cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 74 e pp. 94-95). Per approfondimenti su questi aspetti rimando agli studi di C. Lefort, *La questione della politica*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, cit., pp. 1-15 (in particolare pp. 8 e sg.) e R. Parri, *Mondo comune, spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*,

di lavoro come un'opera. Quindi Arendt introduce la distinzione tra lavoro (*labor*) e opera (*work*), che rappresenta una delle chiavi di lettura principali della sua analisi critica³². In prima battuta, Arendt fa notare come la suddetta distinzione, pur godendo di una certa evidenza fenomenica sul piano linguistico, sia stata pressoché ignorata tanto dai filosofi antichi, quanto dai pensatori che nel corso dell'età moderna hanno messo il lavoro al centro delle loro riflessioni. Nessuno di questi, sostiene Arendt, ha elaborato una teoria nella quale il “lavoro del corpo” sia distinto dall’“opera delle nostre mani”, in aperta contraddizione con la moderna elevazione del lavoro al rango di più alta attività umana e con il fatto che gli ideali dell'*animal laborans* – il quale avrebbe guadagnato il posto occupato dall'*animal rationale* nelle epoche precedenti – siano stati fissati come l'unità di misura in base a cui determinare l'intera scala dei valori etici, politici e anche teoretici, come si vedrà.

Per l'autrice di *The Human Condition* un'eco lontana della distinzione tra *labor* e *work* risuona nella più recente opposizione tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo. Il lavoro manuale è improduttivo perché genera beni di consumo, cioè prodotti destinati al consumo immediato, attraverso il quale sono reintegrati nel processo metabolico del corpo. Nonostante quella che, agli occhi della Arendt, rappresenta la più grande incongruenza della modernità, l'intero impianto socio-

Jaca Book, Milano 2003, pp. 111-125; G. Neri, *In cosa consiste una vita attiva?*, in, H. Arendt, *Lavoro, opera, azione. Le forme della vita activa*, cit., pp. 9-33 (in particolare pp. 13-17).

³² La distinzione istituita da Arendt è oggetto di forti discussioni e controversie. Una contestazione interessante alla distinzione tra *labor* e *work* è quella espressa da un allievo statunitense di Hannah Arendt: Richard Sennett. Questi giudica la suddetta opposizione fallace, perché ha il difetto di sminuire il lavoratore in quanto persona pratica dotata di pensiero e della capacità di proferire discorsi. Egli, quindi, difende una visione più equilibrata, all'interno della quale il processo lavorativo include un pensare sostenuto, in qualche modo, dal *pathos* del corpo. Cfr. R. Sennett, *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven & London, 2008; tr. it. *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano, 2012 (soprattutto pp. 16 e sg.). Si potrebbe forse obiettare a Sennett che, in fondo, egli non centra il significato politico della dicotomia arendtiana tra lavoro e opera e l'urgenza della pensatrice di liberare l'azione politica (che, insieme alla *lexis*, costituisce il terreno della prassi intersoggettiva) dalle soverchianti categorie pratiche e concettuali della modernità. Analisi più vicine al pensiero della Arendt, anche se da una prospettiva critica, sono presenti negli studi W. E. May, *Animal Laborans and Homo Faber. Reflections on a Theology of Work*, in «The Thomist», XXXVI, 1972, nn. 1-2, pp. 626-644; R. W. Major, *A Reading of Hannah Arendt's Unusual Distinction between Labour and Work*, in A. Hill, *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York 1979, pp. 130-156; P. L. Lecis, *Tecnica e disfatta dell'homo faber in Hannah Arendt: un topos della filosofia della tecnica nel Novecento*, in M. Nacci (a cura di), *Politiche della tecnica. Immagini, ideologie, narrazioni*, NAME, Genova 2005, pp. 213-238.

economico e politico moderno si incardina sulla esaltazione del lavoro e sulla sua tutela giuridica. Pertanto la studiosa si domanda come mai quella che nelle epoche precedenti è stata considerata la più bassa fra le attività della *vita activa* si sia affermata come il perno dell'intero impianto socio-economico e giuridico della società moderna.

Ella procede, dunque, ad indagare quegli elementi latenti che hanno favorito l'ascesa di tale attività. Come si è detto, un primo elemento è stato individuato nella confusione teorica tra *labor* e *work*, che sul piano storico-materiale fu favorita dal moderno processo di industrializzazione e dal conseguente fenomeno della divisione del lavoro. Stando alla tesi della Arendt, le moderne trasformazioni dei processi lavorativi hanno fatto sì che il lavoro emergesse in ragione della sua intrinseca e inesauribile produttività. Infatti, la riproducibilità lavorativa (la sua reiterabilità), genera una produttività che non si esaurisce alla singola prestazione, ma resiste al bene prodotto dal lavoro, che in se stesso è effimero:

Tuttavia un fatto anche più significativo a questo riguardo, già avvertito dagli economisti classici ma chiaramente scoperto e analizzato da Marx, è che la stessa attività lavorativa, indipendentemente dalle circostanze storiche e dalla sua posizione nella sfera privata o in quella pubblica, possiede una "produttività" sua propria, per quanto possano essere futili e non durevoli i suoi prodotti³³.

Anche per Arendt, come per Marx, questa eccedenza di produttività corrisponde al potere lavorativo dell'uomo, al fatto che la sua forza-lavoro genera un *surplus*: un sovrappiù di capacità lavorativa. La forza lavoro non si conclude con la producibilità, in quanto ha a che fare con la riproducibilità dell'attività lavorativa. Quindi Arendt scorge nell'eccedenza, o sovrabbondanza lavorativa, *l'amen* della moderna celebrazione del lavoro. Nondimeno, il *surplus* determinato dalla forza-lavoro rappresenta la linea di congiunzione tra il lavoro e l'opera: quell'elemento che ha favorito l'assimilazione del primo all'attività contraria; infatti, assumendo come termine di paragone la produttività, che è comune ad entrambe le sfere, ogni distinzione interna ad esse finisce per cadere. È su questa linea che Arendt, accettando la sfida di una posizione controcorrente, sottolinea le differenze tra le due, affermando che il lavoro, da un punto di vista strettamente materialistico, non può prescindere dal processo vitale dell'umanità, ma ne è vincolato, data la sua funzione di trasformare le materie prime in prodotti funzionali al procrastinamento della specie umana. Andando oltre, ella sostiene che il concetto stesso di forza-lavoro conferma e rafforza il binomio lavoro-vita. Binomio che, d'altra parte, rappresenta uno dei punti cardine del moderno

³³ *THC*, tr. it. cit., p. 63.

capitalismo, in quanto ha fornito la base per la conversione industriale dei beni di consumo in merci: oggetti privi di un valore intrinseco perché equivalenti alla quantità di forza-lavoro impiegata per la loro produzione. Questa conversione, secondo l'autrice di *The Human Condition*, invalida qualsiasi differenza tra lavoro e opera – o qualsiasi altra distinzione interna al lavoro, come, ad esempio, quella tra lavoro specializzato e non –, in ragione del fatto che ogni uomo, sia esso competente o meno, è detentore di quel comune denominatore che è la forza lavoro, la cui quantità è invariabile, considerando che ciascun individuo in quanto *animal laborans* è in grado di generarla con il lavoro del suo corpo:

Ma questa conseguenza della divisione del lavoro, in cui un'attività è sminuzzata in tante parti così piccole che ogni esecutore specializzato necessita di una abilità minima, tende ad abolire del tutto il lavoro specializzato, come giustamente aveva previsto Marx. Il risultato è che quanto si compra e si prende nel mercato del lavoro non è l'abilità individuale ma la forza lavoro, di cui ogni essere umano dovrebbe approssimativamente possedere la stessa quantità. Inoltre, poiché l'opera non specializzata è una contraddizione in termini, la distinzione stessa è valida solo per l'attività lavorativa, e il tentativo di usarla come più ampio quadro di riferimento indica che la distinzione tra lavoro e opera è stata abbandonata a favore del lavoro³⁴.

4. L'*animal laborans* e il principio dell'abbondanza

Il binomio lavoro-vita costituisce uno dei motivi salienti della riflessione critica di Hannah Arendt, la quale giustifica tale legame in vista del compito primordiale del lavoro manuale, ovvero il soddisfacimento delle esigenze fisiologiche del corpo, attraverso cui si garantisce il normale svolgimento di tutti quei processi vitali. In altre parole il lavoro favorisce, rinnovandolo, il consumo di quei beni necessari a garantire la continuazione della vita e che, una volta consumati sono di nuovo immessi nel movimento ciclico della natura. Lungo il filo diretto con la vita, il lavoro manuale asseconda la natura erodendo e trasformando le materie prime necessarie alla sopravvivenza della specie. Ma Arendt attribuisce al lavoro anche una funzione mondana, consistente nella conservazione del mondo degli uomini tramite la ripetizione quotidiana delle sue attività. Sul piano strettamente materiale, la routine posta in essere funge da barriera rispetto ai processi di deperimento e degrado con cui il movimento cieco e costante della natura minaccia il mondo. Detta funzione rappresenta un punto di intersezione tra il lavoro stesso e l'opera, ma soprattutto permette alla studiosa di ritornare sulla distinzione tra *labor* e *work*, così da mettere in

³⁴ Ivi, p. 64.

risalto le opposizioni dal punto di vista del grado di mondanità della cosa prodotta, ovvero la sua funzione, posizione e permanenza nel mondo. Diversamente dai beni d'uso, i prodotti del lavoro presentano una mondanità *sui generis*, poiché si collocano nel mondo sullo sfondo degli oggetti d'uso – si pensi, ad esempio, agli arnesi utilizzati per consumare il cibo necessario al nutrimento del corpo. I prodotti del lavoro, essendo destinati al consumo, mediante il quale sono reinseriti nel ciclico ripetersi dei processi naturali, rappresentano, agli occhi della Arendt, le cose più naturali prodotte dall'uomo nel mondo, ma anche le meno mondane, perché prive di stabilità: durano, infatti, solo il tempo necessario al soddisfacimento del bisogno fisico corrispondente. Se, tuttavia, consideriamo la relazione tra gli oggetti d'uso e i beni di consumo slegata dal contesto abituale, emerge la diversità tra *labor* e *work*: per stare sullo stesso esempio, mentre il cibo esaurisce o si degrada in breve tempo, il piatto che lo contiene, invece, resiste al consumo e all'usura del tempo, offrendo una certa stabilità esistenziale ai suoi possessori. Infine, Arendt tenta di mettere a fuoco le ricadute sociali inerenti al moderno fraintendimento tra *labor* e *work*, soffermandosi sulla seconda faccia del binomio lavoro-vita: ovvero sull'affinità tra l'attività lavorativa e la riproduttività/fecondità della vita. Secondo la studiosa, infatti, i moderni hanno glorificato il lavoro sopra ogni altra attività umana e lo hanno posto come fonte di ogni proprietà e ricchezza, in vista del suo carattere processuale, che segue parimenti l'andamento riproduttivo della vita stessa. Sul piano teorico, fu Marx, secondo Arendt, a stabilire un vincolo inequivocabile tra il lavoro e la procreazione, concependo questi ultimi come parti di un unico processo, ossia la riproduzione della vita: così come il lavoro assicura la continuazione della vita individuale; la procreazione assicura la continuazione della specie. Sullo stesso registro, la studiosa ritiene che Marx abbia elaborato i concetti di forza-lavoro e di *surplus*, basandosi sull'equazione produttività-fecondità, avallando concretamente la convinzione diffusa in età moderna che il lavoro fosse attività eccelsa, perché sola modalità della *vita activa* da cui segue una sovrabbondanza di vita:

La forza della vita è la fecondità. L'organismo vivente non è esaurito quando ha provveduto alla propria riproduzione e il suo "surplus" consiste nella sua potenziale moltiplicazione. Il naturalismo conseguente di Marx scoprì la "forza-lavoro" come la forma specificamente umana della forza vitale, capace di creare un "surplus" come la natura stessa [...]. Dal punto di vista della vita della specie, tutte le attività trovano il loro comun denominatore nel lavoro, e il solo criterio di distinzione che rimane è l'abbondanza o la scarsità dei beni necessari per alimentare il processo vitale. Quando ogni cosa è divenuta un oggetto di consumo, il fatto che il surplus del lavoro non cambi la natura ("la breve durata") dei prodotti perde ogni importanza, e questa

perdita si manifesta nell'opera di Marx nel disprezzo con cui egli tratta le distinzioni elaborate dai suoi predecessori tra lavoro produttivo o improduttivo, specializzato e non specializzato³⁵.

Arendt, invece, sviluppa la tesi contraria, affermando che proprio l'apparato riproduttivo del lavoro incastra l'uomo nei circuiti automatici della natura, impedendogli di evadere dalla vita meramente animale in vista di un'esistenza propriamente umana: ella considera, infatti, il *modus vivendi* dell'*animal laborans* come il più estraneo al mondo, perché interamente assorbito dalle esigenze del corpo. Del resto, proprio gli elementi di dolore e fatica che caratterizzano l'esperienza fisica del lavoro isolano l'individuo dal mondo. Durante il processo lavorativo, l'uomo, interamente concentrato sulla sua singolare esperienza di fatica, priva se stesso del mondo pubblico, ovvero di quella piattaforma che, per il fatto di essere condivisa con altri, offre la possibilità di un'esistenza libera e autentica. D'altro canto l'*animal laborans* non è libero nemmeno nella gestione del proprio corpo, anzi ne è interamente dominato, dovendo assecondarne i bisogni³⁶. Del resto, Arendt non concede attenuanti rispetto al fatto che gli individui possano svolgere un lavoro guidati esclusivamente dalla loro volontà; ciò perché, prescindendo da qualsiasi valore o significato gli si possa attribuire, il suo movente non è la volontà libera, ma il bisogno. Come già sostenuto, il lavoro è un modo di vivere estraneo al mondo, tuttavia esso non consiste in una fuga dal mondo o nel suo disprezzo, più semplicemente il lavoratore è espulso dalla scena pubblica in ragione del suo legame con la necessità. Sotto questa luce, finché l'individuo è assorbito dai suoi naturali bisogni, non è in grado di progettare la propria esistenza al di sopra di un piano di vita svincolato dalle incombenze strettamente materiali. Per inciso, ciò non significa cancellare il lavoro – e la necessità ad esso congiunta – dalla scena del mondo, perché questo finirebbe per oscurare quelle distinzioni interne alla condizione umana, invece indispensabili all'edificazione della sfera pubblica, che poggia su due qualità fondamentali dell'esistenza umana nel mondo: l'inventiva e la creatività³⁷.

³⁵ Ivi, p. 77.

³⁶ Su questo argomento offre una lettura suggestiva il saggio di L. M. G. Zerilli, *The Arendtian Body*, in B. Honing (a cura di), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Penn State University Press, University Park 1995, pp. 167-193. Il saggio passa al vaglio della critica il concetto arendtiano del corpo nel suo legame con il lavoro; in buona sostanza, l'autrice contesta la visione univoca e deterministica del corpo (soprattutto se messa in relazione con la vita intima e la sfera privata) così come essa si profila in *The Human Condition*; si veda anche L. Boella, *Agire politicamente, pensare politicamente*, cit., pp. 119 e sg.

³⁷ Per lo stesso motivo Platone considerava tanto gli schiavi quanto i lavoratori dei "non uomini": cioè esseri privi di libertà. L'affrancamento dalla necessità, infatti, costituiva la condizione imprescindibile per la definizione dell'essere umano come persona, ovvero come cittadino della *polis*. In proposito Arendt sottolinea come nell'antichità classica la

5. La contronatura di *homo faber*

Se nella prospettiva arendtiana il lavoro sottomette l'uomo alla necessità della vita, la fabbricazione ("l'opera delle mie mani") lo rende, invece, un dominatore della natura. Nella veste di *homo faber*, l'individuo si è dotato degli strumenti necessari alla costruzione del mondo dell'artificio umano che si distingue, appunto, dal mondo fisico-naturalistico per il suo carattere di stabilità e permanenza. Infatti, gli oggetti d'uso (i prodotti dell'opera) resistono nel tempo, sebbene anch'essi soggetti ad usura (l'usura è quell'elemento con cui il movimento naturale invade nel mondo artificiale). Questa resilienza spazio-temporale contribuisce a dar loro un fattore di oggettività che li rende in certo qual modo indipendenti rispetto agli individui che ne dispongono.

In *The Human Condition*, però, la studiosa non considera l'oggettività come una qualità intrinseca alle cose stesse, essa piuttosto sopraggiunge a queste, trova, cioè, la sua ragion d'essere significato solo all'interno del mondo artificiale, dove chi dispone di un oggetto constata l'irriducibilità di quest'ultimo rispetto a se stesso. A riguardo Arendt sembra andare oltre, arrivando a sostenere che la natura in se stessa è priva di oggettività, essendo governata da un perenne mutamento, cui partecipa anche l'uomo nella sua veste di *animal laborans*. Fatto sta che gli oggetti d'uso, proprio in ragione di questa autonomia, svolgono una funzione stabilizzatrice soprattutto per il singolo individuo, il quale riconosce se stesso come un io permanente anche grazie alle cose che utilizza quotidianamente e malgrado i possibili mutamenti di stato psicofisici, socio-materiali o che dir si voglia. Così emerge la soggettività in un gioco di opposizioni tra il mondo artificiale e l'io che crea una barriera tra il movimento perpetuo e indifferente della natura e gli uomini costruttori del mondo:

schiavitù non fosse un atto di malvagità, ma un rimedio necessario per liberarsi dalla necessità. Essa era uno *status* obbligato per quanti volessero emanciparsi dalla loro condizione naturale: solo chi possedeva degli schiavi poteva dedicarsi alla "vera vita" – quella condivisibile all'interno di una sfera pubblica –, impedendo, in tal modo, che la necessità biologica invadesse totalmente la propria esistenza umana e intaccasse quel tessuto semantico-relazionale che si articolava tra la nascita e la morte. Questo non significa che per i greci il fine di un'esistenza politica fosse quello di eliminare la pena o la fatica fisica (comunque giudicate come componenti inalienabili della condizione umana) piuttosto essi avevano ben chiara la distinzione tra il campo della necessità e quello della libertà, tenendo, dunque, separati tali ambiti (cfr. *THC* cit., pp. 85 e sg.). Sulla lettura arendtiana del mondo greco, hanno inciso i seguenti studi: M. Weber, *Agrarverhältnisse im Altertum*, in *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, 1924; tr. it., *Storia economica e sociale dell'antichità. I rapporti agrari*, Editori Riuniti, Roma 1992; J. P. Vernant, *Travail et nature dans la Grèce ancienne*, in «Journal de psychologie normale et pathologique», vol. LII, 1, 1955; tr. it. *Lavoro e natura nella Grecia antica*, in *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970, pp. 285-308.

Ciò che l'uso consuma è la durevolezza. È questa che dà alle cose del mondo la loro relativa indipendenza dagli uomini che le producono e le usano, la loro "oggettività" che le fa resistere, "contrastare" e sopportare, almeno per qualche tempo, le esigenze e i bisogni voraci degli esseri viventi che le fanno e le usano. Da questo punto di vista le cose del mondo hanno la funzione di stabilizzare la vita umana, e la loro oggettività [...] sta nel fatto che gli uomini, malgrado la loro natura sempre mutevole, possano ritrovare il loro sé, cioè la loro identità, riferendosi alla stessa sedia o allo stesso tavolo³⁸.

Da un punto di vista strettamente materialistico, l'autosufficienza degli oggetti d'uso è ricondotta al fenomeno della reificazione, caratterizzante l'opera in quanto processo di trasformazione delle materie prime in risorse disponibili per la realizzazione di un prodotto finito. Arendt cita come esempio la costruzione di un tavolo di legno, che prima ha reso necessario il disboscamento delle foreste e la trasformazione degli alberi abbattuti in materiale d'impiego. L'esempio è calzante soprattutto perché fa luce sull'elemento di violenza insito in ogni opera:

L'esperienza di questa violenza è l'esperienza più elementare della forza umana, quindi, proprio l'opposto dello sforzo penoso e sfibrante sperimentato nel mero lavoro. Essa può dare senso di sicurezza e soddisfazione, e può anche diventare una fonte di fiducia in se stessi per tutta la vita [...]. Una forza che, mediante la sua capacità di inventare attrezzi e strumenti, egli sa come moltiplicare ben al di là della sua misura naturale. La solidità non è il risultato del piacere o dell'estenuazione di guadagnarsi il pane "con il sudore della fronte", ma di questa forza, e non è semplicemente presa in prestito o colta come un dono gratuito dalla presenza eterna della natura, anche se sarebbe impossibile senza il materiale strappato alla natura; è già un prodotto delle mani dell'uomo³⁹.

Homo faber si pone contro natura, sottraendo le sue risorse in vista di fini mondani antitetici rispetto ad essa. Mentre l'*animal laborans* interviene sulla natura senza interromperne il flusso, ma anzi assecondandone i processi, egli ne spezza il ciclo, sovrapponendo su di essa una dimensione artificiale, che segue ritmi temporali estranei al ciclo naturale, in quanto scanditi da un inizio e una fine ben precisi: i ritmi dell'opera⁴⁰.

³⁸ *THC*, tr. it. cit., p. 98.

³⁹ *Ivi*, p. 100.

⁴⁰ Per approfondimenti sulla componente di contrarietà e sulla violenza che *homo faber* esercita sulla natura al fine di affermare se stesso e così dominare la natura rimando al saggio di P.L. Lecis, *Tecnica e disfatta dell'homo faber in H. Arendt*, cit., pp. 225 e sg. e M. T. Pansera, *Tecnica*, Guida, Napoli 2013, pp. 80 e sg.

L'inizio di un'opera corrisponde al modello cui l'artigiano si rifà per la realizzazione dell'oggetto desiderato. La sua fine coincide, invece, con il prodotto finito. Dunque la categoria mezzi-fini rappresenta il motore stesso dell'opera. Infatti, nell'ambito di ogni fabbricazione il fine guida e giustifica la strumentalità, ovvero la capacità di produrre mezzi necessari alla realizzazione del prodotto. Su questa base, *homo faber* organizza i suoi attrezzi e progetta la propria attività rifacendosi ad un criterio di utilità. Il prodotto finito, una volta inserito nel circuito della quotidianità, non è mai fine a se stesso, ma diviene oggetto d'uso, cioè un mezzo utile per altri fini⁴¹. Un secondo aspetto che accentua la distanza di *homo faber* dalla natura è l'isolamento

⁴¹ È doveroso ricordare che, rispetto allo scenario descritto, le opere d'arte rappresentano un'eccezione. Queste, infatti, diversamente da qualsiasi altro prodotto di *homo faber*, non possiedono alcuna utilità mondana (anche nel caso in cui esse siano immesse nel mercato di scambio; cfr. *THC*, cit., pp. 120 e sg.). A riguardo è evidente l'influenza dello Heidegger maturo, il quale attribuisce all'opera d'arte (e soprattutto all'arte poetica) uno statuto speciale, che è quello di essere la casa dell'Essere, ovvero il tramite attraverso cui quest'ultimo può manifestarsi all'uomo, a patto che egli si ponga nell'atteggiamento di una silenziosa ricerca. Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997 (della traduzione italiana si vedano in particolare *L'origine dell'opera d'arte*, pp. 3-69 e *Perché i poeti?*, pp. 247-297). Ella, tuttavia, supera e critica questa concezione dell'arte intimista e privata che, nello specifico del filosofo tedesco si staglia sullo sfondo della trascendenza, in vista di una valutazione in cui prevale l'interesse per la funzione politica e contingente dell'arte – soprattutto nella sua espressione poetico-narrativa. L'arte non deve rifuggire il mondo, ma aprirsi a questo in modo da favorire lo sviluppo nella coscienza soggettiva di una mentalità il più possibile allargata e plurale. Ciò emerge già in *THC* – dove l'autrice soffermandosi sul concetto moderno di *privacy*, si esprime criticamente sul taglio prevalentemente intimistico di alcune forme d'arte moderne (cfr., *ivi*, pp. 49 e sg.) –, ma più decisamente negli scritti dedicati a poeti e letterati del suo tempo. Su questa linea, sono particolarmente significativi i saggi dedicati a: Heine (*Heinrich Heine: The Schlemihl and Lord of Dreams*); Chaplin (*Charlie Chaplin: The Suspect*), Kafka (*Franz Kafka: The Man of Goodwill*), Brecht (*Bertolt Brecht. 1898-1956*), Benjamin (*Walter Benjamin*) etc. Dal punto di vista arendtiano, questi autori hanno avuto il merito di non allontanarsi dalla loro realtà, ma di tentare di interpretarla, facendosi portavoce dei vuoti di senso di cui è costellata la modernità. Questi autori si sono spinti oltre i pregiudizi, oltre il pensiero di massa, pagando, proprio per questo, il prezzo salato della solitudine e dell'inimicizia con il loro tempo. I saggi citati sono tutti riportati nell'edizione italiana di, H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, il Mulino, Bologna [1981] 2011. Sul ruolo dei poeti e sul loro essere fuori dalle righe rispetto alla crisi della modernità si veda: H. Arendt, *La crisi della cultura*, in *Between Past and Future*, cit. e Ead, *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968, pp. 3-31; tr. it. a cura di L. Boella, *L'umanità nei tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006. Sul tema della valenza politica attribuita dalla Arendt all'arte si vedano: O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003 (volume che traccia un itinerario tematico e concettuale del pensiero arendtiano e dei modi in cui esso è ispirato dal dialogo con i poeti e i letterati del suo tempo) e B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, Stock, Paris 2011 (nel quale si analizza, non solo la funzione politica dell'arte nella riflessione arendtiana, ma soprattutto l'uso paradigmatico dell'arte per rappresentare la difficile questione ebraica, del paria e dell'apolide).

confacente all'attività del fabbricare. L'artigiano, infatti, per poter dare forma alla propria attività, deve essere lasciato solo con l'idea della cosa da creare. D'altra parte questo isolamento non è da confondersi con la condizione di solitudine fisica del lavoratore, né con la privazione di mondo che, come è stato scritto, caratterizza l'*animal laborans*. Egli, una volta conclusa la sua opera, trova uno spazio pubblico all'interno del quale «può mostrare i prodotti delle sue mani e ricevere la considerazione che gli è dovuta»⁴². Questo ambito è il mercato di scambio, una sfera di natura non propriamente politica, ma strategica economica, in quanto *homo faber* non vi partecipa nella sua veste di produttore, ma in quella di mercante. Da un punto di vista storico-sociale, la costituzione del mercato di scambio coincide con la nascita della società commerciale agli albori dell'età moderna, quindi con l'*incipit* del capitalismo manifatturiero.

Il mercato di scambio trova la sua ragion d'essere in quella che Arendt definisce una produzione vistosa, o eccedente, ovvero dal bisogno di inserire i manufatti in una rete di traffici commerciali universale, all'interno della quale essi si convertono in merci. In contrapposizione con i moderni economisti, in particolare con Marx, la studiosa afferma che il valore commerciale di una data merce non è qualcosa che viene stabilito privatamente: l'uomo, considerato nel suo isolamento, non è mai un creatore di valori. L'umana attività del fabbricare non crea valori, essi, piuttosto, sono il frutto delle relazioni sociali che gli uomini intrecciano fra loro. Quindi non sono i fattori inerenti al processo produttivo (qualità delle materie, forza-lavoro etc.) a determinare il valore di una merce, ma le relazioni che il mercante intreccia con l'acquirente nel vivo del mercato di scambio, dove le cose possono essere viste, valutate e scambiate. Tale valore dipende dalla richiesta o dal bisogno del prodotto stesso, ma su quest'ultima possono incidere fattori di natura strategica (si direbbe oggi da scelte di marketing), che risultano essere estranei al processo produttivo, perciò esso non è mai un valore stabile, ma soggetto alle alterazioni del mercato stesso. Secondo la studiosa è erroneo credere alla stregua di Marx che il valore oggettivo di una merce sia determinato dal suo valore d'uso, anziché dal valore di scambio, perché un prodotto, una volta convertito in merce, perde il suo valore, potendo essere scambiata con qualsiasi altra cosa di valore commerciale equivalente. Arendt spiega, quella che, a suo dire, è un'ossessiva ricerca del valore oggettivo da parte dei moderni economisti con il loro rifiuto di accettare il fatto, piuttosto sconsolante, che il mercato di scambio – da questi considerato come il luogo più appropriato dei valori –, potesse costituire una zona franca dei valori assoluti: il centro di quel relativismo di valori che rappresenta il cancro della modernità. Pertanto ella afferma che il motivo per cui questa relatività suscitò tanto diniego è da ricondurre al

⁴² *THC*, tr. it. cit., p. 115.

fatto che *homo faber* non potesse sopportare la perdita di misure assolute e di criteri di valutazione oggettivi, in ragione della sua attività (la fabbricazione), guidata al suo interno da regole e modelli stabili e i cui sistemi di riferimento godono di un'indipendenza e di un'oggettività assai maggiore di quello che, agli occhi della pensatrice, è il comune denominatore della società moderna: il dio denaro, il cui potere consiste nell'annullare le differenze, trasformando tutte le cose in merci equivalenti e scambiabili.

6. L'antropocentrismo utilitaristico e il suo non senso

In *The Human Condition* Arendt sostiene che l'utilitarismo rappresenta la filosofia essenziale di *homo faber*, in ragione del fatto che sul criterio dell'utile e sulla categoria mezzi-fini si struttura la *forma mentis* di quest'ultimo, nonché la sua visione del mondo⁴³. Nella mentalità di *homo faber* l'utile attribuisce senso all'opera, ne giustifica il processo e lo orienta verso il suo fine (il prodotto finito). In ultima istanza, per un fabbricatore di strumenti è significativo solo l'utile in vista di un fine. Qui sorge il problema, dal momento che, secondo Arendt, il criterio dell'utilità soverchia il significato reale delle cose, generando una perversione di senso; perversione che, nella sostanza, preclude una comprensione autentica della realtà, poiché viziata dalla logica dell'utile e della convenienza. Nell'ottica utilitarista, infatti, anche l'uomo e il mondo rischiano di essere degradati a livello di cose meramente disponibili, di mezzi utili al conseguimento di un risultato efficace:

⁴³ Anche su questo punto è riscontrabile una profonda affinità con il pensiero di Weber, che Arendt aveva ben presente, anche dietro sollecitudine del maestro e amico Jaspers. Ella, infatti, tenne conto della valutazione weberiana per la definizione della sua critica alla modernità – soprattutto riguardo all'analisi weberiana sul moderno processo di secolarizzazione, rispetto alla quale la studiosa non mancò di evidenziare alcuni punti critici (cfr. *THC* cit., pp. 185 e sg. e nota 1 al capitolo VI, p. 274). Secondo il sociologo e filosofo tedesco, l'età moderna è contrassegnata dal disincanto della ragione, ovvero da un approccio alla realtà epurata da tutti quegli elementi “qualitativi” che possono pregiudicare una conoscenza obiettiva della stessa. Nella pratica, questa visione corrisponde a una forma di razionalità orientata al conseguimento di uno scopo o, per stare alla definizione weberiana, ad un preciso «ideal-tipo» di azione: quello razionale-strumentale. Ma l'aspetto che sul tema dell'agire strumentale giustifica l'accostamento tra la Arendt e Weber è il seguente: anche per il filosofo l'agire strumentale riflette i rapporti sociali e, nello stesso tempo, li modifica. Questo perché la relazione con l'altro, essendo impostata in base a fini o interessi calcolati, non lascia spazio alla spontaneità e all'intesa comunicativa. Per approfondimenti su questi temi weberiane torvo utile rimandare a, M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*; tr. it. *La scienza come professione* in, *La scienza come professione e La politica come professione*, Einaudi, Torino, 2004, (in particolare, pp. 3-44).

È “in nome” dell’utilità in generale che l’*homo faber* giudica e fa ogni cosa nei termini di “fini” [...]. La difficoltà dell’utilitarismo è che rimane preso nella catena interminabile dei mezzi e dei fini senza arrivare mai a un principio che giustifica la categoria di mezzi e fini, cioè dell’utilità stessa. L’espressione “al fine di” è diventata il contenuto di “in nome di”. In altre parole, l’utilità posta come significato genera l’assenza di significato⁴⁴.

Se considerata dal punto di vista di *homo faber*, la logica utilitarista è tutt’altro che deplorabile, poiché esprime il processo di strumentalizzazione confacente all’attività del fare. Pur tuttavia, Arendt ritiene che fu a causa del suo modo di pensare e agire, che gli antichi greci diffidarono di lui, finendo con il denigrare i mestieri artigianali e le arti e respingendo l’idea che *homo faber* potesse essere la più alta forma di realizzazione esistenziale. In particolare, essi temevano un predominio di quest’ultimo sul mondo della vita, perché ciò avrebbe comportato uno svuotamento di senso del vivere collettivo; dovuto al fatto che la ricerca dell’utile cui egli tende potrebbe intaccare la sfera delle relazioni umane e sovvertire la dimensione semantica che la sostiene.

Per questa ragione, secondo Arendt, l’aforisma protagoreo, che pone l’uomo a misura di tutte le cose, fu particolarmente in viso agli antichi greci. Costoro, in effetti, scorgevano nell’uomo di Protagora il prototipo di *homo faber*: il solo che poteva sottrarsi alla relazione mezzi-fini, ma che in virtù della sua logica avrebbe potuto trattare le persone come mezzi, dando un’impronta strategico-strumentale alle relazioni interpersonali. Dunque, la pensatrice tedesca si appoggia al pensiero degli antichi per esprimere le sue perplessità verso l’antropocentrismo utilitaristico, espressione con la quale ella intende definire la filosofia di vita di *homo faber*, agli occhi del quale il mondo e la natura mancano di autonomia o possono essere squalificati nella loro dignità di persone per le ragioni su scritte⁴⁵.

Sulla scia dei pensieri arendtiani, considerare quella di *homo faber* la modalità esistenziale più alta e porre questi come il fine ultimo dell’agire, significa estendere la categoria mezzi-fini all’intera realtà. Infatti, il pensiero di *homo faber*, essendo strutturato sulla base del binomio mezzi-fini, è incapace di attribuire altro orizzonte di senso al di fuori dell’ottica finalistica e utilitaristica, egli anzi progetta la sua esistenza e le relazioni interpersonali secondo questi principi, che poi sono

⁴⁴ *THC*, tr. it. cit., p. 110.

⁴⁵ Come scrive Arendt, il più ostile fu certamente Platone, che comprese bene i pericoli nascosti dietro una visione del mondo di tipo tecnico-strumentale come quella di *homo faber* (cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 113). Ella non manca, tuttavia, di sottolineare come poi il filosofo cadesse in contraddizione tentando di imprimere alla politica i criteri dell’opera (cfr. *ivi*, pp. 161 e sg). Quest’ultimo aspetto sarà approfondito nel prosieguo di questo lavoro.

gli stessi criteri dell'opera. Non che Arendt voglia squalificare l'attività di *homo faber*, ritenendola priva di senso o perversa. Ella, come si è detto, attribuisce all'opera una funzione altissima, corrispondente all'edificazione di un mondo stabile nel quale l'essere umano si emancipa dalla natura, distinguendosi dalle altre specie animali. Più semplicemente la studiosa mette in guardia dai rischi insiti in una generalizzazione della mentalità di *homo faber* al mondo della vita, poiché la significatività della relazione mezzi-fini viene meno nel momento in cui essa trascende la fabbricazione. In altri termini, l'applicazione dei criteri del fare al di fuori dell'opera comporta una strumentalizzazione del mondo e una progressiva svalutazione della vita da "valore" indisponibile a qualcosa di cui si può disporre. Poiché *homo faber* non sa andare oltre la logica mezzi-fini, egli è incapace di attribuire significati che non rimandino all'utile; egli, cioè, non è in grado di costituire altra carta di valori se non quella improntata ai criteri che gli sono confacenti, pertanto la sua azione svaluta senza limiti ogni cosa incontri, trasformandola in mezzo. È importante sottolineare che questo processo di svalutazione, secondo Arendt, si è dispiegato nel mondo nel momento in cui l'attività del fare ha trasceso se stessa per favorire il processo lavorativo; convertendosi, in tal modo, in un sistema di produzione illimitata di beni di consumo. Ciò è avvenuto quando il processo vitale ha finito per controllare non soltanto il lavoro, ma anche la fabbricazione. In termini storici, il fatto coincide con l'avvento del capitalismo: con la realizzazione di un sistema economico-produttivo all'interno del quale i criteri dell'opera si sovrappongono al lavoro per assecondarne la finalità o, altrimenti, il consumo. In questo modo, non è sfumata solo la linea di demarcazione tra beni di consumo e oggetti d'uso, in quanto questi ultimi sono consumati con la stessa rapidità degli altri, ma gli stessi beni di consumo vengono classificati sotto l'unica dicitura di merce. Già a questo livello dell'analisi, dunque, si profila un certo paradosso insito nell'operare. Infatti, se è vero che attraverso il fare *homo faber* costruisce quel mondo dell'artificio che, nella prospettiva arendtiana, ospita lo spazio pubblico; è anche vero che, nel momento in cui egli pone se stesso al servizio del lavoro, l'orizzonte di senso da cui la scena politica è contraddistinta viene intaccato dal processo di strumentalizzazione illimitata che l'opera pone in essere. D'altra parte, così allineata al lavoro, anche l'opera finisce per assecondare il movimento della natura, perdendo il suo assetto ben definito entro i limiti di una progettualità caratterizzata da un inizio e una fine ben precisi.

7. L'azione e il suo radicamento nella pluralità

Nel quadro della *vita activa*, l'azione si distingue sia dai beni di consumo, sia dagli oggetti d'uso, essendo l'unica attività che, per potersi realizzare, non richiede la

mediazione di oggetti materiali, ma è anche la sola forma della *vita activa* in cui il soggetto non può prescindere dalla pluralità, dalla presenza di altri con i quali si condivide una scena pubblica:

L'azione la sola attività che mette in rapporto diretto di uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione umana della pluralità, al fatto che gli uomini, e non l'uomo, vivono sulla terra e abitano il mondo⁴⁶.

Arendt attribuisce alla pluralità due elementi essenziali, questi sono l'uguaglianza e la distinzione. In quanto appartenenti al genere umano, gli uomini sono uguali tra loro, ma si diversificano se considerati nella loro irriducibile individualità. L'uguaglianza è posta in connessione con la comune capacità di linguaggio⁴⁷. Quest'ultimo nella prospettiva arendtiana non è semplicemente un codice di comunicazione, ma un sistema complesso che prima di tutto sgorga dalla capacità degli uomini di potersi comprendere, creando degli orizzonti semantici nei quali prendono corpo azioni e parole condivisibili nello spazio delle relazioni intersoggettive. In direzione contraria al solipsismo, Arendt sostiene che il linguaggio non può essere fatto dall'uomo in solitudine, ma dagli uomini, che per suo tramite interagiscono fra loro. In assenza della pluralità, il linguaggio diventa uno strumento muto e vuoto, perde, cioè, il suo potere di rivelazione. Pertanto Arendt pone l'intersoggettività a fondamento della *praxis*, concepito come sfondo culturale nel

⁴⁶ *THC*, tr. it. cit., p.7. Sul tema dell'agire – sui suoi molti, e anche controversi, risvolti politico-concettuali – esiste una vastissima letteratura critica. Nello specifico di questo lavoro ho tenuto presente soprattutto i seguenti studi: L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente, pensare politicamente*, cit.; R. Viti Cavaliere, *Critica alla vita intima* cit.; A. Dal Lago, *Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile, il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattroventi, Urbino 1987, pp. 93-109; Id., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *La vita della mente*, cit., pp. 9-59; A. Enegrén, *Le pensée politique de Hannah Arendt*, Puf, Paris 1984; tr. it. *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987; C. Eslin, *Penser l'action. A propos de Hannah Arendt*, in «Esprit», 1986, nn. 8-9, pp. 171-175. S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit.; J. Kohn, *Per una comprensione dell'azione*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 155-176; C. Lefort, *La questione della politica*, ivi, pp. 1-15. E. Tassin, *L'azione "contro" il mondo*, cit., ivi, pp. 136-154; M. Passerin D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London and New York 1994, pp. 64-100; Id., M. Passerin d'Entrèves, *Modernity, Justice and Community*, cit., pp. 27 e sg. Altri studi saranno menzionati nel proseguo di questo lavoro.

⁴⁷ Su questo tema si vedano i seguenti studi: F. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, cit., pp. 36-44. S. Forti, *Vita della Mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, cit., pp. 281-285. O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit.; M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012, pp. 41 e sg e pp. 89 e sg.

quale possono dispiegarsi relazioni significative, istituzioni e valori condivisi. D'altro canto, la creazione di una rete semantico-culturale condivisa non solo favorisce lo scambio tra uguali, ma consente a ciascuno di distinguersi come individuo unico⁴⁸. La scena pubblica, se da una parte è la piattaforma dell'uguaglianza (nota sul modo di concepire l'uguaglianza), dall'altra è, invece, il luogo in cui il soggetto, partendo dalla propria diversità, ha modo di sviluppare la sua identità. La distinzione, quindi, è il fattore che consente al soggetto di esibire il proprio io alla luce della scena pubblica, ovvero di rivelarne l'identità attraverso le azioni e i discorsi. Pertanto Arendt scrive:

L'azione senza discorso non sarebbe più azione perché non avrebbe attore, colui che compie gli atti, è possibile solo se nello stesso tempo sa pronunciare delle parole. L'azione che egli inizia è rivelata agli altri uomini dalla parola, e anche se il suo gesto può essere percepito nella sua nuda apparenza fisica senza accompagnamento verbale, acquista rilievo solo l'espressione verbale mediante la quale egli identifica se stesso come attore, annunciando ciò che fa, che ha fatto che intende fare. Nessun'altra attività umana esige di discorso nella stessa misura delle azioni⁴⁹.

Azione e discorso formano, dunque, un tutt'uno perché per loro tramite l'io si presenta agli altri. È, tuttavia, doveroso sottolineare che l'esibizione dell'io, o dell'identità, non concerne "che cosa"

⁴⁸ Nella prospettiva arendtiana l'appartenenza al genere umano, dota il singolo di un'uguaglianza più nominale che reale o, se si preferisce, sostanziale. Infatti, ciò che rende uguali gli uomini è la possibilità tangibile di poter godere di diritti politici e giuridici e questo avviene quando l'uomo è riconosciuto come cittadino. Ma essere cittadini significa avere diritto ad avere diritti, a partire dal diritto ad avere una città (quale luogo fisico inclusivo di uno spazio pubblico). Dunque, l'uguaglianza può anche essere ascritta a priori, ma per essere vera uguaglianza deve potersi realizzare nel concreto dell'esistenza civile dell'individuo. Da qui la riflessione della Arendt sulla condizione degli ebrei, degli apolidi e dei reietti della società, che attraversa come un filo rosso la sua opera. Per un confronto diretto con la Arendt sul tema si vedano: H. Arendt, *Aufklärung und Judenfrage*, in «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», IV, 1932, nn. 2-3; ristampato in H. Arendt, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1976, pp. 108-126; tr. it. *Illuminismo e questione ebraica*, in «Il Mulino», XXXV, n. 3, 1986, pp. 421-437; Ead., *The origins of Totalitarianism*, Harcourt, Brace and Co, New York 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967; Ead., *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*, East and West Library, London 1958; tr. it. *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, Il Saggiatore, Milano 2004; Ead., *We Refugees*, in «The Menorah Journal», XXXI, gennaio 1943, pp. 69-77; tr. it. *Noi profughi*, in *Ebraismo e modernità*, Feltrinelli, Milano 1993, pp. 35-49. Invece, sul difficile tema dell'uguaglianza e del diritto ad avere diritti rimando ai seguenti studi: A. Dal Lago, "Politeia" Cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt, in «Il Mulino», 1984, n. 3, pp. 417-441; M. C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne 2000; N. Mattucci, *La politica esemplare*, cit. (in particolare pp. 17-79).

⁴⁹ *THC*, tr. it. cit., p. 130.

uno sia, ma “chi” uno sia. A riguardo Arendt esprime delle tesi sulla personalità abbastanza complesse e, almeno apparentemente, contraddittorie⁵⁰. Ella ritiene, infatti, che non sia possibile elaborare giudizi intorno all’io, come se si avesse a che fare con un oggetto esterno, perché non ci si può portare fuori da noi stessi; in altri termini, il soggetto non è in grado di osservarsi da un punto di vista esterno e oggettivo. L’identità non è nemmeno il risultato di un processo intenzionale: l’io, il chi uno sia, si rivela chiaramente agli altri, ma potrebbe celarsi agli occhi dell’attore, del soggetto di questo “chi”. Arendt ricorre alla metafora del *daimon* greco, che si cela alle spalle del suo possessore, realizzando la propria *eudaimonia* dopo la morte del soggetto.

Il chi è caratterizzato da una sorta di intangibilità, essendo linguisticamente e concettualmente difficile dare una definizione dell’io. Quando, infatti, si cerca di descrivere il chi qualcuno è, il linguaggio mostra la sua insufficienza, risolvendosi in una descrizione del cosa uno è, in un elenco delle sue qualità caratteriali. Questa «impossibilità, per così dire, di cristallizzare nelle parole l’essenza vivente della persona, così come si mostra nel flusso delle azioni e del discorso»⁵¹, assume una notevole importanza nell’ambito della prassi, nella quale il soggetto arendtiano stabilisce rapporti autentici perché fondati sull’accordo e sul riconoscimento intersoggettivo⁵². Dal punto di vista della politica, le relazioni sono riconosciute autentiche quando pongono al centro l’uomo nella sua dignità di persona. La politica, d’altra parte, come spazio pubblico, non pre-esiste agli uomini, ma è generata da questi, può quindi venir meno ogni volta che l’agire plurale perde il suo potere di coesione, ovvero quando le persone non sono più in grado di un punto di vista comune, sul quale basare la loro intesa, perché incapaci di riconoscersi come uguali. Come si vedrà, la negazione della pluralità – cioè il riconoscimento dell’altro come co-essenziale alla costitutiva umanità di ciascun individuo –, porta alla devastazione della dimensione politica, nonché all’esposizione della persona alle peggiori forme di manipolazione e strumentalizzazione in vista di

⁵⁰ Alcuni aspetti dell’ambiguità del concetto arendtiano di identità sono oggetto di analisi nell’elegante saggio di Honing, *Identità e differenza*, cit., pp. 178 e sg.

⁵¹ *THC*, tr. it. cit., p. 132.

⁵² Su questo tema si vedano: R. J. Bernstein, *The Actor and the spectator*, in *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, University of Philadelphia Press, Philadelphia 1986, pp. 238-259 e 299-302; A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997; O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., pp. 35-60 e pp. 92-99; R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima*, cit., pp. 14 e sg.

obiettivi che possono viaggiare in direzione contraria al compito della politica che è quello di permettere agli uomini, è non già all'uomo considerato singolarmente, di esprimersi attraverso forme di agire che conservino e nello stesso tempo rinnovino il mondo comune.

8. Lo spazio dell'*infra*

Alla luce delle considerazioni svolte sinora, si tratta di chiarire il concetto di mondo, e la sua forte valenza politica, in Hannah Arendt⁵³. La lettura del suo pensiero permette di individuare almeno tre significati nella nozione in questione. In *The Human Condition*, infatti, Arendt introduce una definizione preliminare e di immediata intuizione di mondo, che corrisponde al mondo dell'artificio umano, eretto da *homo faber* per contrastare la forza erosiva della natura, in modo da offrire agli uomini una dimora stabile e duratura. Vicina al pensiero di Husserl e di Heidegger, ella arricchisce ancora la nozione di mondo⁵⁴, interpretandolo come lo sfondo dell'interazione umana, la sfera pubblica nella quale gli individui interagiscono nelle forme della *praxis* e della *lexis*. Siamo, quindi, al secondo significato di mondo in quanto mondo comune. L'ingresso in questa dimensione pubblica, che la studiosa denomina anche lo spazio dell'apparenza, segna il momento in cui il singolo passa dalla vita meramente biologica ad un'esistenza propriamente umana e politica, cioè vissuta all'insegna dell'intersoggettività; dalla quale scaturisce il potere di legare insieme gli uomini, di unirli mediante il libero consenso ad un interesse comune. E questo potere è la condizione potenziale, non necessariamente definitiva, per il darsi di una politica autentica, per mezzo della quale gli individui possono partecipare, agire e interagire in qualità di individui liberi e spontanei:

⁵³ Il concetto di mondo arendtiano è oggetto di numerosi studi su Hannah Arendt. Nello specifico di questo lavoro ho tenuto in considerazione i seguenti: L. Venco, *Il concetto di pubblico: tre interpretazioni*, in «Il Politico», XLIV, 1979, n. 3, pp. 513-539; E. Esposito, *Irrappresentabile polis*, in Id., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 72-124; Id., *Polis o Communitas?*, cit., pp. 94-106 (in particolare pp. 97-102); L. Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo*, cit., pp. 173-188; J. C. Eslin, *Hannah Arendt. L'obligée du monde*, Éditions Michalon, Paris 1996; É. Tassin, *L'azione "contro" il mondo*, cit., pp. 136-154 (in particolare 136-140); R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima*, cit., pp. 41 e sg., R. Parri, *Mondo comune* cit., pp. 90 e sg.; N. Mattucci, *La politica esemplare* cit., p. 80 e sg.; M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, cit., pp. 87 e sg.

⁵⁴ La radice fenomenologica del mondo, le affinità e le differenze tra Arendt e i suoi maestri Husserl e Heidegger rispetto a questo tema sono oggetto di un'attenta e complessa analisi nello studio di M. Durst, *Mondo e mondi nella riflessione di Hannah Arendt*, «Kainós. Rivista on-line di critica filosofica», n. 3: *Il mondo in questione*, 2003.

Lo spazio dell'apparenza si forma ovunque gli uomini condividano le modalità del discorso dell'azione, e quindi anticipa e precede ogni costituzione formale della sfera pubblica e delle varie forme di governo, le varie forme, cioè, in cui la sfera pubblica può essere organizzata. Esso è potenzialmente ovunque le persone si raccolgano insieme, ma solo potenzialmente, non necessariamente e non per sempre⁵⁵.

Dunque, la minaccia di distruggere la sfera pubblica è inerente ai tentativi di eliminare la pluralità, che è la fonte sorgiva della sfera pubblica, ciò che consente agli uomini di inserire nel circolo della vita nuove catene di eventi. Per meglio chiarire questo pensiero, Arendt ricorre al concetto agostiniano di *initium*, spogliandolo, però, del suo significato teologico-metafisico per caricarlo di una profonda valenza politica. Ella, infatti, non pensa all'inizio come l'*incipit* dell'universo, non come il cominciamento di qualcosa, bensì di qualcuno: l'uomo, il quale, con l'atto di nascere compie il suo primo ingresso, portando in questo evento la novità. Il nuovo nato, infatti, introduce nel mondo un complesso di situazioni, di elementi e di significati che cambiano radicalmente la scena mondana, la rete delle relazioni esistenti prima della sua nascita. Parimenti chi già è nel mondo re-agisce all'evento in modo altrettanto nuovo, preparandosi ad accogliere

⁵⁵ *THC*, tr. it. cit., 146. Per Arendt il potere è ciò che mantiene in vita la sfera pubblica, ma non coincide con un'entità immutabile e fissa perché scaturisce fra gli uomini quando agiscono insieme e si disperde quando questa relazione viene meno e i soggetti sono posti in condizioni di isolamento tra loro. Esso, dunque, si realizza dove parole e azioni esprimono un interagire non condizionato dalla violenza e dal dominio, dove le parole non sono usate per nascondere le intenzioni ma per rivelare la realtà e i gesti non sono usati per violare e distruggere, ma per stabilire relazioni e creare nuove realtà. In questo senso il potere è distinto dalla forza e soprattutto dalla violenza. Rispetto a queste tre dimensioni Arendt fissa una linea di demarcazione netta. Anche le tesi arendtiane sul potere sono state oggetto di una nutrita critica da parte della letteratura secondaria. Tra le più incisive vi è quella espressa da Habermas che, pur stimando la valenza comunicativa della teoria politica arendtiana, contesta il significato fortemente positivo che la pensatrice attribuisce al potere, concepito come *dynamis* stessa di un agire che si voglia affermare come politico e che, nel vivo delle istituzioni politiche, voglia essere rappresentativo della collettività. Il filosofo dell'agire comunicativo contesta le distinzioni che Arendt propone tra potere, forza e violenza, tacciando la pensatrice di cadere in un nostalgico utopismo nei confronti di quel mondo classico cui ella si riferisce, ignorando il fatto che per la stessa, come si è detto, la *polis* greca ha una funzione paradigmatica e strumentale al suo discorso. Cfr. J. Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in «Social Research», XIV, 1977, n. 1, pp. 3-24; tr. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV, 1981, n. 183, pp. 56-73. Per approfondimenti sulla lettura habermasiana della concezione arendtiana sul potere si vedano: J. M. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, in «Esprit», IV, 1980, n. 6, pp. 109-124; J. Roman, *Habermas lecteur de Arendt: une confrontation philosophique*, in «Les Cahiers de Philosophie», 1987, n. 4, pp. 161-182; S. Benhabib, *The reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2003, pp. 199-215; S. Forti, *Hannah Arendt, tra filosofia e politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 301 e sg.

l'uomo che verrà nella sua esistenza. Arendt istituisce un vincolo così evidente tra l'agire e il concetto di *natalità*, perché esso rivela l'essenza stessa dell'azione, il suo essere iniziativa. L'agire è un far accadere qualcosa di nuovo, portare nel mondo nuovi inizi. In virtù di questa capacità di agire e di cominciare cose nuove, l'uomo interpone al rigido determinismo della natura un luogo costantemente rigenerato da nuovi inizi: il regno dell'*inter-est*. Si giunge, dunque, alla terza accezione di mondo concepito come lo spazio dell'*infra* [*in-between*]:

La maggior parte delle azioni e dei discorsi riguarda questo spazio relazionale, questo *infra* che varia in ogni gruppo di persone, così che gran parte delle parole e degli atti sono *intorno* a qualche realtà oggettiva del mondo, in aggiunta al fatto di consentire il rivelarsi di chi parla e agisce [...]. Si può dire che allo spazio mondano, insieme con i suoi interessi, si sovrappone uno spazio relazionale completamente diverso che ricopre il primo, e che consiste di atti e parole e deve esclusivamente la sua origine al fatto che gli uomini agiscono e parlano direttamente gli uni *agli* altri⁵⁶.

Come si capisce, l'*infra* non è propriamente un luogo, ma il terreno della prassi, l'orizzonte culturale reiteratosi nel tempo: una rete di connessioni umane, semantiche e sociali tramite cui gli individui si intendono e interagiscono fra loro. Per Arendt l'*infra* può assumere diverse forme culturali, tuttavia esso resta univoco in quanto capacità universale degli uomini di agire e parlare di concerto. In altri termini, la cultura di un popolo può essere diversa da quella di un altro popolo, ma tutte condividono lo stesso generatore di senso, che è, appunto, l'*infra*: un non-luogo, perché invisibile, ma che mostra la sua realtà e consistenza attraverso il potere di mettere insieme gli uomini, consolidandosi come il terreno della prassi e dei valori intersoggettivamente condivisi.

La sfera pubblica può essere garantita e ogni volta rigenerarsi, tramite l'*inter-est*, tramite cioè lo spazio delle relazioni intersoggettive, poiché è per loro tramite che il mondo della vita in comune si realizza come lo spazio della condivisione politica. L'*infra* non è un terreno statico, perché continuamente modificato dall'agire che, nel vivo dei rapporti sociali, introduce processi capaci di rigenerarlo. Se, da una parte, questa interattività invisibile è necessaria perché vi siano forme politiche di agire in comune; dall'altra, essa deve avere come condizione l'agire. Quest'ultimo, del resto, non sopravviene all'uomo, ma è lui, in quanto portatore di inizi, ad essere capace di azione. Ciò nonostante, non è detto che egli possa sempre agire politicamente. Spesso, anzi, le sue azioni si mischiano e si perdono in forme di attività più simili alle caratteristiche del fare. Questo si verifica quando lo spazio dell'*infra*, ovvero quando il soggetto non è in grado di stabilire relazioni

⁵⁶ *THC*, tr. it. cit., p. 133.

politicamente significative con l'altro: di vederlo e riconoscerlo come suo pari. Sotto questa luce l'*interest*, benché messo in moto dall'agire performativo, sostiene, a sua volta, la sfera pubblica, la quale non potrebbe darsi senza questo spazio dell'interattività, da cui si genera il potere di conservare nella sua fragilità il mondo comune. Senza questo potere di mettere insieme gli uomini in un intreccio di azioni performative, non vi sarebbe un mondo comune, ma un complesso di cose a disposizione di individui isolati, incapaci di relazionarsi al prossimo:

Se non fosse l'oggetto dei discorsi degli uomini e la loro dimora, il mondo non sarebbe una creazione umana ma un coacervo di cose sconnesse, a cui ogni individuo isolato avrebbe la facoltà di aggiungere arbitrariamente altri oggetti [...]. Senza un'azione che possa immettere nel gioco del mondo il cominciamento di cui ogni uomo è capace in virtù della sua nascita, "non c'è nulla di nuovo sotto il sole"; senza il discorso che rende reali e suscettibili di ricordo, per quanto provvisoriamente, "le nuove cose" che appaiono e risplendono, non sarebbe possibile "la memoria"; senza la permanenza degli artifici umani, non potrebbe esistere "alcuna memoria attraverso delle cose passate e di quelle che verranno". E senza potere, lo spazio dell'apparire mantenuto in vita dall'azione del discorso svanirebbe con la stessa rapidità con cui si dileguano gli atti e le parole viventi⁵⁷.

9. L'agire irreversibile

Per meglio comprendere la definizione arendtiana di azione come inizio è necessario fare luce su due elementi ad essa inerenti: la spontaneità e l'imprevedibilità. L'azione non è determinata da un fattore esterno all'individuo, ma nasce spontaneamente da quest'ultimo. Questa spontaneità ad agire fa del soggetto agente un portatore dell'inaspettato, che Arendt intende come ciò che sfugge alla legge del calcolo e della previsione⁵⁸. Un'azione, del resto, è imprevedibile non soltanto nel momento in cui si compie, ma sono fuori controllo anche le sue conseguenze e le reazioni che essa provoca, le azioni che una prima azione mette in gioco:

Non si tratta soltanto di un'incapacità di prevedere tutte le conseguenze logiche di un atto particolare; la difficoltà deriva direttamente dalla storia che, come risultato dell'azione, inizia e procede non appena sia passato il fugace momento dell'atto. Questa imprevedibilità dell'esito è

⁵⁷ *THC*, tr. it. cit., p. 150.

⁵⁸ Questo aspetto è oggetto di studio in: E. Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, cit., pp. 136-154; O. Guaraldo, *Trame arendtiane della modernità*, cit., pp. 105 e sg.; A. Papa, *Nati per incominciare* cit., pp. 114 e sg.

strettamente connessa col carattere di rivelazione dell'azione del discorso, in cui ci si svela senza mai conoscersi, o essere in grado di calcolare in anticipo chi si rivela⁵⁹.

Spontaneità e l'imprevedibilità sono dunque quegli aspetti che contraddistinguono l'agire politico dal fare, inteso come agire tecnico (orientato alla produzione di opere). Contrariamente a quest'ultimo, l'azione non è ispirata da un modello o da un progetto esterno ad essa. Il cominciamento di un'azione è l'uomo stesso, tuttavia il processo cui egli dà avvio non si conclude in lui, ma rimanda alla pluralità, a coloro ai quali l'azione è rivolta:

L'azione, diversamente dalla fabbricazione, non è mai possibile nell'isolamento; essere isolati significa essere privati della facoltà di agire. Azione e discorso necessitano della presenza degli altri, allo stesso modo in cui la fabbricazione necessita della presenza della natura e dei suoi materiali, e di un mondo in cui collocare il prodotto finito. La fabbricazione circondata dal mondo con cui è in costante contatto; l'azione e il discorso sono circondati dall'intreccio e dalle parole di altre persone con cui sono in costante contatto⁶⁰.

Questa imprevedibilità dell'esito viene ricondotta dalla pensatrice al carattere auto-finalistico e autoconclusivo dell'azione. In proposito la studiosa fa propria l'accezione aristotelica di azione come *energeia*, nel senso di essere un processo in atto; per questo, la studiosa attribuisce all'azione politica il significato aristotelico di *entelecheia*, ad intendere che le finalità dell'azione sono inerenti all'azione stessa, per questo ricorre alla metafora del gioco, le cui regole giustificano ed esplicano il gioco stesso. Con ciò Arendt non intende affermare che l'azione è indipendente da motivi o intenzioni psicologiche: certo che il soggetto agente è guidato da questi. Ma le ragioni dell'agire non si esauriscono in un tipo di spiegazione psicologista o intimista. Al contrario è come se l'azione fosse svincolata dall'attore e trovasse la sua ragion d'essere nel suo stesso compimento, nel processo stesso dell'agire. In quanto processo in atto, l'azione è indipendente dall'uomo e dalla sua sfera psicologica, perché diviene parte del mondo: non interessa soltanto il singolo, ma gli altri che ne sono coinvolti.

Per spiegare questo concetto la pensatrice ricorre all'etimologia greca e a quella latina della parola azione, le quali disponevano di due vocaboli differenti, ma correlati, per designare l'agire: i due verbi greci *archein* (cominciare, guidare, governare) e *prattein* (giungere a compimento, adempiere, ultimare); e i verbi latini *agere* (promuovere, portare) e *gerere* (portare nel suo

⁵⁹ *THC*, tr. it. cit., pp. 140-141.

⁶⁰ *Ivi*, p. 137.

significato primario). Questa precisazione linguistica è necessaria alla Arendt per rafforzare la sua idea che l'azione derivi dall'unione di due momenti: l'inizio e il compimento. L'inizio di un'azione fa capo all'agente dell'atto, mentre il suo compimento rimanda a coloro ai quali è destinata e senza i quali non potrebbe realizzarsi. Questa ambivalenza dell'agire rimanda al fatto che l'attore, essendo sempre in relazione con gli altri, è a sua volta coinvolto dalla reazione al suo atto⁶¹.

Il gioco di azione e reazione, d'altra parte, scatena un susseguirsi di conseguenze che non sempre hanno un limite. Vale a dire che ad un'azione segue sempre una reazione, innescando un processo di conseguenze non circoscritto, ma illimitato. Proprio la mancanza di limiti che accompagna l'azione fa della politica una questione complessa e problematica e del mondo politicamente condiviso un terreno minato. Le istituzioni politico-giuridiche sorgono per proteggere la sfera della politica, ma, essendo il frutto dell'umana decisione alla cooperazione, presentano un carattere fragile e instabile, perché non garantiscono completamente dalle conseguenze incalcolabili dell'agire, cui è difficile porre un freno. La politica, intesa come complesso di istituzioni sorte per proteggere la sfera pubblica, è strettamente dipendente dall'agire intersoggettivo e dai meccanismi di consenso, che si attivano allorché gli uomini, considerati nella loro pluralità, sono capaci di accordarsi fra loro, stabilendo patti d'intesa che sono tanto più stabili quanto più è largo il punto di vista comune⁶².

⁶¹ Cfr. A. Papa, *Nati per cominciare*, cit., pp. 29 e sg.

⁶² Questa intesa deve nascere spontaneamente tra soggetti alla pari. La pluralità, dunque, è la fonte della vita politica e del consenso intersoggettivo delle istituzioni. Si noti, a tal proposito, la differenza tra la visione individualista di Arendt e la prospettiva razionalista e/o universalista di Habermas che, invece, rifacendosi al razionalismo kantiano, elabora la sua teoria dell'agire comunicativo sul presupposto universale della razionalità umana. Hannah Arendt, infatti, elabora il concetto di prassi e di relazione intersoggettiva, tenendo conto di un principio individualistico; in altri termini, ella pone al centro della teoria politica la fundamentalità del momento interiore e decisionale nel processo di formazione del giudizio (che la studiosa concepisce come una "mentalità allargata", cioè arricchita dal punto di vista intersoggettivo), decisionalità attraverso la quale si gioca la libertà del singolo individuo al di fuori di una visione normativa, per così dire, astratta. Arendt, come si evince dalle sue riflessioni, purtroppo incomplete, sul tema del giudizio, considera la politica come un processo in fieri che può realizzarsi nella contingenza del mondo favorendo l'inclusione quanto più estesa dei punti di vista altrui. Sotto questa chiave di lettura, ella riconosce non nella ragione, ma nell'immaginazione – così come è intesa da Kant nella *Critica del giudizio* – lo strumento politico per eccellenza. Anche per la pensatrice, così come per Habermas, Kant è un autore determinante nella messa a punto delle sue riflessioni politiche più mature, però il Kant che ella privilegia non è quello della *Critica della ragion pura* e della *Critica della ragion pratica*, ma quello della terza *Critica*. Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. by R. Beiner, The University of Chicago Press, Chicago 1982; tr. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, Il Melangolo, Genova 1990; Ead., *The Life of the Mind*, tr. it. cit., pp. 549 e sg.; Per approfondimenti sulla lettura arendtiana di Kant si

10. La libertà controversa

Come ho cercato di chiarire, la facoltà umana dell'agire ha una struttura processuale, la cui caratteristica è di dare inizio ad accadimenti dall'esito imprevedibile e irreversibile. Questa irreversibilità dell'atto rende estremamente fragile e incerto il terreno delle relazioni umane, la prassi. Gli uomini possono infrangere il prodotto delle loro mani e, come si vedrà, in ambito scientifico destabilizzare la natura terrestre con l'immissione di processi cosmici altamente pericolosi per la sopravvivenza stessa dell'uomo. Costoro, tuttavia, non sono capaci di annullare i processi posti in essere dall'agire, perché, come spiegato, esso non termina nel suo compimento, ma si protrae nelle molteplici e imprevedute conseguenze che ne derivano. In proiezione futura il soggetto agente non può essere del tutto consapevole di che cosa stia facendo, non essendo in grado di prevedere la fine dei suoi atti. Il che, nella prospettiva arendtiana, non implica affatto il venir meno della responsabilità da parte di chi agisce, che anzi continua ad essere responsabile delle proprie azioni sino alla fine. In prima battuta questa idea di responsabilità, che nel vocabolario arendtiano significa farsi carico delle conseguenze dell'agire, sembra stridere con la dichiarata autonomia dell'azione, in quanto processo in *fieri*. Arendt è perfettamente consapevole di questa latente contraddizione che, in effetti, riconduce al tema controverso della libertà; tema la cui difficoltà sta nella «contraddizione tra quanto ci vien detto dalla nostra consapevolezza e coscienza (che siamo liberi e perciò responsabili) e la nostra quotidiana esperienza del mondo esterno, nel quale ci orizzontiamo in base al principio di causalità»⁶³. Ma vediamo la posizione arendtiana rispetto al dibattito tra quanti sostengono la libertà dell'uomo e quanti, invece, la negano in nome del più rigido determinismo⁶⁴.

vedano i seguenti studi: R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging*, "Interpretative Essay", in H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 89-156 e 164-174; tr. it. *Il giudizio in Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 135-209; L. Bazzicalupo, *Il Kant di Hannah Arendt*, in G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-158.

⁶³ H. ARENDT, *Freedom and Politics*, «Chicago Review», XIV, 1, 1960, pp. 28-46, poi rielaborato in *What is Freedom?*, 1961; tr. it. *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, cit., p. 193.

⁶⁴ Per approfondimenti sul tema della libertà in Arendt rimando ai seguenti studi: A. Marcellan, *Uomo e tempo nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Verifiche», XIV, 1985, pp. 369-382; P.P. Portinaro, *La politica come cominciamento e la fine della politica*, in R. Esposito, *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 29-45; L. Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, cit., pp. 173-188; M. Passerin d'Entrèves, *Modernity, Justice and Community*, cit., pp. 89 e sg.; P. Flores D'Arcais, *Hannah Arendt. Esistenza e libertà*, Donzelli, Roma 1995; M. E. Vatter, *La fondazione della libertà*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, cit., pp. 107-135; R. Parri, *Mondo comune. Spazio*

In *The Life of the Mind*, la pensatrice concepisce la libertà come una facoltà spontanea di agire e di immettere nuovi processi nel mondo. In questo significato iniziale, essa è connaturata all'uomo e viene fatta coincidere con la volontà⁶⁵. La volontà, tuttavia, non corrisponde al libero arbitrio, ma è l'organo della spontaneità: la facoltà che getta il primo *input* per la realizzazione della libertà. Essa è la «molla dell'agire»⁶⁶, ma non si identifica né con l'agire né con la libertà stessa.

Infatti, l'individuo non è sempre libero di agire politicamente. Come già in parte esplicitato, Arendt stabilisce un nesso indissolubile tra mondo e libertà, tra la possibilità effettiva di agire e la libertà stessa: la libertà deve potersi esplicare, ciò avviene quando l'uomo, di concerto con altri, egli crea nella scena pubblica, ovvero crea uno spazio *dell'infra*⁶⁷. In questa sua accezione politica la libertà corrisponde ad uno stato potenziale, come tale essa può realizzarsi solo a condizione che siano garantiti lo spazio dell'apparire e la pluralità. In assenza di queste due componenti l'uomo conduce un'esistenza vuota di libertà, ovverosia della capacità di costruire relazioni significative con gli altri uomini perché basate sul confronto e sull'accordo comune. In altre parole l'assenza di un mondo comune costringe gli uomini a vivere come esseri slegati: come atomi all'interno di una cellula, che li racchiude senza metterli in relazione reciproca.

Su questa linea di pensieri, la definizione arendtiana di libertà come facoltà di iniziare spontaneamente qualcosa di nuovo è quanto mai significativa. Ciò perché con essa la studiosa rivendica il carattere autonomo dell'agire, mettendolo al riparo da quello che può sembrare essere il

pubblico e libertà in Hannah Arendt, cit. (non riporto i nn. di pagina perché il tema in questione costituisce il filo conduttore dell'intero volume e quindi va letto nella sua integrità).

⁶⁵ Sul tema della volontà in Hannah Arendt, rimando ai seguenti studi: S. Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, «Il Mulino», n. 1, 1988, pp. 170-177. B. Honing, *Identità e differenza*, cit., 177-204.

⁶⁶ *TLM*, tr. it. cit., p. 319.

⁶⁷ Per Arendt sono esempio di libertà politica le moderne lotte sociali dei lavoratori (che ella però distingue nettamente dall'azione sindacale che le accompagnò), la rivoluzione americana e quella ungherese, gli avvenimenti legati alla resistenza nazifascista e lo stesso movimento di protesta studentesco degli anni '60. Per un confronto sul nesso libertà politica e rivoluzione nei testi arendtiani rimando a: H. Arendt, *On Revolution*, Viking Press, New York 1963; tr. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009 e Ead., *Civil Disobedience*, «The New Yorker», 12 settembre 1970, pp. 70-105; ristampato in H. Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt, Brace and Jovanovich, New York 1972; tr. it. *La disobbedienza civile*, in *La disobbedienza civile e altri saggi*, Giuffrè, Milano 1985, pp. 29-88. Per approfondimenti si vedano: F. Proietti, *Su un'accezione repubblicana dei termini libertà e politica in Hannah Arendt*, «Il pensiero politico», 1996, n. 3, pp. 535 e sg.; R. Parri, *Mondo comune*, cit., pp. 129 e sg.; N. Mattucci, *La politica esemplare*, cit., pp. 222 e sg.

“paradosso” dell’effettiva realizzazione della libertà politica. In questo suo significato originario la libertà è salvaguardata nella sua funzione primaria, anche quando, in circostanze del tutto apolitiche, essa rimane ad uno stato latente e potenziale. D’altro canto, il fatto che, come già detto, l’essere umano non sia padrone del processo dell’agire nella sua interezza, ma solo del primo atto, non inficia la libertà del portare nuovi cominciamenti nel mondo. Per Arendt, essere liberi significa proprio questo: non tanto essere sovrani delle proprie azioni, ma capaci di portare nuovi cominciamenti sulla scena del mondo; capacità mediante la quale l’individuo non ha il potere di cambiare la storia, l’accaduto, ma può scrivere nuove storie, tramite cui farsi carico del “fardello del passato” e così potersi riconciliare politicamente con il presente⁶⁸.

11. Perdono e promessa sullo sfondo della scena pubblica

Attraverso il problema della libertà, Hannah Arendt passa ad analizzare i temi congiunti del perdono e della promessa, che ella inquadra come i soli rimedi all’irreversibilità e imprevedibilità dell’azione, perché inerenti all’agire stesso. Come tali il perdono e la promessa sono espressioni della libertà, del suo farsi evento nel contesto del mondo condiviso, quindi favorendo, tramite essi, l’apertura a nuovi eventi e a nuove intese intersoggettive. Scrive a tal proposito l’autrice di *The Human Condition*:

Il rimedio contro l’irreversibilità e l’imprevedibilità del processo avviato dall’azione non scaturisce da un’altra facoltà superiore, ma è una potenzialità dell’azione stessa. La redenzione

⁶⁸ A riguardo, Arendt analizza il concetto di sovranità in rapporto al tema della libertà. Per quel che attiene la discussione politica, ella spiega l’insolubilità del tema in connessione a quello che, ai suoi occhi, appare come un pesante equivoco di fondo: la sovrapposizione acritica del concetto di sovranità sulla libertà; passaggio, che ella non ritiene valido perché la sovranità è una condizione confacente all’individuo isolato. Al contrario, la libertà interessa gli individui considerati nella loro pluralità. Pertanto la pensatrice si esprime in termini di libertà politica. La sovranità entra in rotta di collisione con la libertà e quando essa prevale possono verificarsi due situazioni: o un diniego totale del mondo, per un mondo immaginario dove è negata l’esistenza degli altri; oppure un dominio arbitrario sugli altri come nel caso della tirannia e della dittatura. Quest’ultima, nella prospettiva arendtiana, è realizzabile solo attraverso l’uso strategico e viziato dell’immaginazione, che punta alla falsificazione dei fatti: all’annullamento della realtà, attraverso la fabbricazione, su scala pubblica, di un’immagine mistificata della vita sociale. Questo processo rappresenta l’ideologia, che in una società caratterizzata dall’assenza di mondo si alimenta costantemente di pregiudizi o falsi concetti. Cfr. *THC*, tr. it. cit., pp. 161 e sg. Per approfondimenti: N. Mattucci, *Al di là dello stato sovrano. L’identità impolitica nel pensiero di Hannah Arendt*, in C. Menghi (a cura di), *Sovranità e diritto*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 83-110.

possibile dall'aporia dell'irreversibilità [...] è nella facoltà di perdonare. Rimedio all'imprevedibilità, alla caotica incertezza del futuro, è la facoltà di fare e mantenere delle promesse. Le due attività si completano poiché una, il perdonare, serve a distruggere i gesti del passato [...]; e l'altra, il vincolarsi con delle promesse, serve a gettare nell'oceano dell'incertezza, qual è il futuro per definizione, isole di sicurezza senza le quali nemmeno la continuità [...] sarebbe possibile nelle relazioni tra gli uomini⁶⁹.

Nel merito della teoria dell'azione il perdono assume un valore politico fondamentale in quanto libera gli uomini dalle conseguenze dei loro atti⁷⁰. Il venir meno della possibilità di perdonare o di essere perdonati li renderebbe prigionieri della paura di agire; si verrebbe a creare una situazione di astensione dall'agire, una sorta di immobilismo che rappresenterebbe una minaccia per la componente politica dell'umanità, caratterizzata appunto dalla possibilità di agire, ma dove viene meno l'agire, subentra il comportamento imposto, automatico e isolato. Allo stesso modo, senza la possibilità di fare promesse sarebbe compromessa l'identità di un individuo, che finirebbe con il ripiegarsi nell'interiorità del proprio io, restando così prigioniero del proprio solipsismo. La facoltà del perdonare e del promettere, nella loro componente politica, portano l'uomo verso il mondo comune nel quale è l'esistenza della pluralità che rende possibile la loro realizzazione. La pluralità, infatti, essendo matrice dell'agire, è condizione necessaria affinché il perdono o la promessa possano estrinsecarsi come forme di agire. Si comprende come Arendt, rifiutando di ricorrere ad elementi esterni alla politica, individui nella sfera della prassi le soluzioni all'incertezza e/o irreversibilità degli atti⁷¹. Ciò soprattutto per quel che concerne il perdono che la studiosa si impegna a svuotare dei significati che esso ha sempre assunto nell'ambito del pensiero politico tradizionale, per cui l'umana capacità di perdonare è stata sempre investita di un significato religioso o relegato nell'ambito della singola coscienza⁷². Per Arendt, il perdono è una pratica fondamentalmente umana: una possibilità che scaturisce dalla natura plurale degli esseri umani, dal loro essere insieme. Il perdono non è un fatto privato, non scaturisce unicamente dalla libera

⁶⁹ *THC*, tr. it. cit., p. 175.

⁷⁰ Sul tema ho prevalentemente tenuto in considerazione i volumi di A. Papa, *Nati per incominciare*, cit., pp. 84 e sg., e M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente* cit., pp. 61 e sg.

⁷¹ Sulla fonte politica e intersoggettiva di tutte le interfacce dell'agire si vedano i seguenti studi: F. Focher, *L'umanesimo politico di Hannah Arendt*, «Il Politico», 1991, n. 1, pp. 5-28 (in particolare pp. 12 e sg.); T. Serra, *L'autonomia del politico. Introduzione al pensiero di Hannah Arendt*, Facoltà di Scienze Politiche, Teramo 1984, pp. 117 e sg.

⁷² Cfr. M. L. Knott, *Hannah Arendt, un ritratto controcorrente*, cit., pp. 61 e sg.

coscienza del singolo individuo. Un individuo, secondo Arendt, non può mai perdonare se stesso, né pretendere il perdono senza il consenso dell'altro. Il perdono non è l'esito di un percorso solitario e privato e non rappresenta un dono divino o uno stato di grazia. Ella, dunque, si pone in aperta polemica con la concezione cristiana del perdono e in particolare con l'interpretazione paolina: l'apostolo Paolo è stato il maggiore esponente della tesi che assimila il perdono ad uno stato di grazia. Una spiegazione religiosa del perdono significa connettere quest'ultimo all'amore inteso come *caritas*, giudicato dalla Arendt come un sentimento anti-politico⁷³.

La fonte del perdono non è l'amore cristiano, l'amore verso il prossimo, semmai è il riconoscimento dell'altro come mio pari, da questo punto di vista perdonare significa stabilire nuove relazioni attraverso il dialogo consensuale. Arendt riconduce il suo discorso alle parole di Gesù di Nazaret, nell'intento di riportare il perdono al suo sfondo originario: il terreno umano della prassi. Deve, però, essere sottolineato che il perdono è sempre il frutto di una scelta e di un convincimento soggettivo: nessuno può imporre il perdono a qualcuno. Il penitente, pur potendo fare richiesta di essere perdonato, non può, tuttavia, pretendere di essere perdonato. Colui che perdona compie, quindi, un atto di libertà⁷⁴. In questo senso il perdono si configura come un'azione, che introduce nel mondo un nuovo inizio, con il quale si pone fine a quello che è stato. Il che, nella prospettiva arendtiana, non significa dimenticare il male ricevuto o cancellare il passato dalla memoria, ma tutt'altro. Del resto, non tutto può essere perdonato: vi sono azioni non collocabili nella prospettiva del mondo politico e, che, pertanto sfociano nell'incomprensibile: in quello a cui non può essere attribuito significato, dal momento che rovescia ogni sistema di valore semantico e morale. Di fronte a ciò possiamo fare un passo indietro, accettare di farci carico del fardello di un male assoluto, tenendolo vivo nella memoria storica per prevenire il rischio della reiterazione, con tutte le aberrazioni del caso⁷⁵.

⁷³ L'idea dell'impoliticità dell'amore concepito come *caritas* si trova in germe già nello studio giovanile sul concetto di amore in Agostino, anche se, poi, sarà pienamente sviluppato in *THC* (Cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 178). Sul tema rimando a M. L. Pelosi, *Mondo e Amore. Hannah Arendt e Agostino*, cit.; cfr. anche M. L. Knott, *Hannah Arendt, un ritratto controcorrente*, cit., pp. 68 e sg.

⁷⁴ Cfr. A. Papa, *Nati per incominciare*, cit., pp. 87 e sg.

⁷⁵ Opposta al perdono è la vendetta, poiché consiste nel reagire contro un'offesa subita, alimentando così il processo interminabile delle conseguenze connesse all'agire. La vendetta è descritta da Arendt come una reazione naturale e prevedibile. Viceversa, il perdono è un'azione imprevedibile: non è un reagire nel senso di una risposta, ma una nuova azione, in quanto espressione della libertà radicata in ogni azione. Come afferma la studiosa, un'alternativa contraria

Come il perdono, così anche la promessa rimanda alla sfera della prassi. Per Arendt promettere è la capacità di stringere un patto, che ha il potere di dissolvere il carattere di incertezza dell'azione⁷⁶. Questo potere, la cui matrice è la spontaneità umana, ha una duplice funzione: da una parte rappresenta un rimedio al fatto che il soggetto agente non ha pieno controllo sulle conseguenze dei suoi atti, soprattutto in una prospettiva futura; d'altra parte esso bilancia l'inaffidabilità delle persone che sono coinvolte nella promessa, purché si mantengano coerenti con la parola data. Anche le promesse, d'altronde, necessitano di essere confermate pubblicamente:

L'imprevedibilità che l'atto di promettere almeno in parte dissolve è di duplice natura: scaturisce simultaneamente dall'"oscurità del cuore umano", cioè dalla fondamentale fluidità dell'uomo che non può garantire oggi chi sarà domani, dall'impossibilità di predire le conseguenze di un atto in una comunità di uguali dove tutti hanno la stessa facoltà di agire⁷⁷.

Affinché le promesse non siano vane, devono essere dichiarate, rese note all'interno di una relazione equa. Sarebbero altrimenti vane se svolte in isolamento, o perlomeno non avrebbero un valore politico. Arendt riconosce una forte valenza politico-istituzionale alla promessa, la possibilità che le persone hanno di stringere dei patti e di confermarli fonda e nello stesso tempo garantisce la vita politica, ponendosi a fondamento di un governo fondato sul patto, sull'accordo fra individui liberi, essa allontana i rischi della creazione di regimi totalitari. Attraverso la promessa, al contrario, si consolida e si rende tangibile il potere che si crea quando le persone si riuniscono e agiscono di concerto e che si dissolve quando esse si separano. Infatti la forza del potere politico è il patto, la mutua promessa, che sta alla base di una sovranità, che non soffoca la libertà dei partecipanti, ma la realizza in un'unica volontà.

Senza azione e discorso, senza l'intervento della natalità, saremmo condannati a muoverci per sempre nel ciclo ricorrente del divenire, senza la facoltà di disfare ciò che abbiamo fatto e di controllare almeno parzialmente i processi che abbiamo provocato, saremmo vittime di una

alla vendetta è la punizione che, appunto, si presenta come un tentativo di porre un freno all'irreversibilità dell'agire (cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 177).

⁷⁶ Oltre ai saggi citati nelle note precedenti che, insieme al tema del perdono, trattano anche il tema congiunto della promessa, si vedano i seguenti studi: C. Calhoun, *Plurality, Promises, and Public Spaces*, in C. Calhoun & J. McGowan, *Hannah Arendt & The Meaning of Politics*, cit., pp. 232-262; M. A. Orlie, *Forgiving Trespasses, Promising Futures*, in B. Honing, *Feminist interpretation of Hannah Arendt*, Pen State University Press, University Park 1995, pp. 337-356.

⁷⁷ *THC*, tr. it. cit., p. 180.

necessità automatica, che ha tutti i contrassegni delle leggi inesorabili che le vecchie scienze naturali ritenevano costituire la caratteristica distintiva dei processi naturali⁷⁸.

Si comprende che l'agire con le sue interfacce (la pluralità, il perdono e la promessa) sottraggano l'uomo, la storia umana, ai rigidi automatismi della natura. Senza questa facoltà gli uomini sarebbero incasellati nel quadro di uno sconcertante determinismo storico-naturale. L'agire, invece, irrompe/interrompe il ciclo meccanicistico della natura, permettendo all'esistenza umana di distinguersi dalla vita meramente animale, in quanto grazie alla sua capacità di agire si configura non come un essere fatto per la morte, ma per la vita e per la novità:

Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni essere umano alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione, e ci ricorda in prevalenza che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare⁷⁹.

Per questo suo potere di deviare dal determinismo naturale, Arendt concepisce l'agire come qualcosa di straordinario, un miracolo che si realizza ogni volta che accade un nuovo inizio nel mondo, il valore del quale è ben esemplificato dalla metafora della nascita.

D'altra parte, questa ovazione all'agire in tutte le sue sfaccettature, al di là delle non poche difficoltà teoriche nelle quali si avviluppa il discorso arendtiano, vuole essere una presa di posizione critica verso l'usanza da parte dei pensatori antichi e moderni di aggirare le problematiche inerenti alla struttura dell'azione, che Arendt riconduce al timore rispetto al carattere di incertezza e di imprevedibilità insite nell'agire. La sua inafferrabilità ha spinto i teorici del pensiero ad elaborare soluzioni contrarie all'azione, concludentisi nella mortificazione dell'agire e della stessa politica, ovvero nel rovesciamento e/o fraintendimento tra la *praxis* e la *poiesis*, tanto nell'ambito politico, quanto in quello socio-antropologico e culturale. Pertanto i prossimi capitoli saranno dedicati all'analisi del processo di sostituzione dell'agire con il fare che, secondo la studiosa, rappresenta uno dei meccanismi mediante cui l'alienazione ha preso possesso del mondo moderno.

⁷⁸ Ivi, p. 181.

⁷⁹ Ivi, p. 182.

II

L'ALIENAZIONE DALLA TERRA E LE IMPLICAZIONI TEORICHE DI UNA SCIENZA *SINE* *HUMANITAS*

La dicotomia tra contemplazione e azione, la gerarchia tradizionale che stabiliva come la verità potesse essere conosciuta in ultima analisi soltanto in un "vedere", muto e immutabile, non potevano più essere sostenute se ormai la scienza era diventata attiva, e "faceva" per poter "conoscere".

(H. Arendt, 1961)

1. Il punto di Archimede, l'alienazione dalla terra e la scienza universale

Hannah Arendt sviluppa la sua disamina sulla scienza nel VI cap. di *The Human Condition*. Qui ella sostiene la tesi secondo cui la scienza, dato il suo profondo impatto sul pensiero e sulla *Lebenswelt*, non sia una semplice ricaduta nell'alienazione dal mondo, ma la sua più forte espressione: la cartina al tornasole del fenomeno suindicato. Come facilmente intuibile, la concezione arendtiana sul tema in questione risente del clima che, nella prima metà del Novecento, ha caratterizzato il pensiero di filosofi e intellettuali, i quali hanno letto nel progresso scientifico-tecnologico la causa principale dell'imbarbarimento e del declino della civiltà occidentale. Un esponente significativo di questa visione è Heidegger. Egli, infatti, elabora una riflessione piuttosto acerba della modernità, che passando attraverso la critica alla scienza moderna e alla tecnica, si snoda lungo il filo di un pesante nichilismo⁸⁰. Quest'ultimo è concepibile come un'incapacità da parte dell'uomo di comprendere o interpretare l'Essere alla luce della verità, che è disvelamento dell'essenza. Si pone sullo stesso versante, anche se con presupposti teorici differenti, la pesante critica elaborata da Adorno e Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung*⁸¹, i quali hanno interpretato lo sviluppo storico dell'umanità in termini di illuminismo; intendendo con ciò riferirsi al processo di

⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Kostermann, Frankfurt am Main 1955; tr. it. *Che cos'è la metafisica*, Adelphi, Milano 2001; Id., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen 1954; tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

⁸¹ M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969; tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1974.

emancipazione della razionalità umana, risolvendosi in una forma di regresso e imbarbarimento civile di cui la scienza moderna è portavoce.

Va riconosciuto, tuttavia, che diversamente dai filosofi citati, la critica alla scienza non costituisce il punto culminante della riflessione arendtiana, ma quello di inizio. Arendt, infatti, sottoponendo la scienza al vaglio della critica, si pone come obiettivo l'individuazione di vie di recupero dalla moderna crisi culturale e politica. Pertanto, ella inquadra la questione scientifica all'interno della teoria dell'agire, tentando di affrontare il problema da una prospettiva olistica e interdisciplinare⁸². Sotto questa luce l'individuo è chiamato a decidere responsabilmente di come intende servirsi delle accresciute competenze tecnico-scientifiche. A ragion veduta, ritengo di fondamentale importanza sottolineare come il bersaglio polemico di Hannah Arendt non sia la scienza in quanto umana propensione ad interrogare la realtà, bensì la "scienza universale", che sin dai suoi albori si è posta in antitesi alla scienza naturale⁸³. La studiosa non usa il termine "universale" nell'accezione di "oggettivamente valido", ma secondo quella che, a suo dire, si è affermata con Galileo, cioè come «valido oltre il nostro sistema solare, valido oltre il limite dell'esperienza sensibile umana, valido oltre i limiti della memoria umana e della tradizione, del genere umano sulla terra, valido anche oltre la nascita della vita organica della terra stessa»⁸⁴.

⁸² Come sarà meglio chiarito nel prosieguo di questo saggio, la convinzione che la disamina arendtiana sulla modernità non esaurisca l'intera riflessione arendtiana e non costituisca il punto di approdo del pensiero è rafforzata dal bisogno di Arendt di uscire dallo spazio chiuso della filosofia, così come essa è stata praticata nel corso della modernità. Del resto, ciò sembra essere confermato dal riferimento costante che in *THC* ella fa dei maggiori teorici della scienza a lei contemporanei (tra questi A. Koyré, A. N. Whitehead, W. Heisenberg, M. Plank, etc.). Bisogna, altresì, precisare che la lettura arendtiana di questi autori è funzionale alla sua analisi, Arendt, cioè, fa convergere il loro pensiero nella sua prospettiva critica, con l'intento di avvalorare la tesi che la scienza, a dispetto del suo metodo matematico-sperimentale, non sia un sapere univoco e oggettivo, ma parziale e limitato.

⁸³ Fuor di metafora, la scienza universale corrisponde al modello neopositivista. Si può, qui, intravedere un ulteriore punto di contatto tra la Arendt e il filone filosofico "antiscientista" che si sviluppa soprattutto tra la fine dell'800 e la prima metà del '900. Comune bersaglio polemico è il carattere astratto e oggettivante del moderno paradigma scientifico e l'impianto autoreferenziale del metodo matematico. Questo giudizio, infatti, è espresso con grande enfasi teorica da Heidegger in *Wissenschaft und Besinnung* (cfr. *Vorträge und Aufsätze*, cit.; tr. it. *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 28-44) e *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, cit.; tr. it., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 71-101); ma è espresso dagli stessi Horkheimer e Adorno in *Dialektik der Aufklärung* (cfr. la tr. it. cit., pp. 11-50).

⁸⁴ *THC*, tr. it. cit., p. 200.

In altri termini, ella si riferisce a quel sapere che sin da subito si è affermato non come fisica, ma come astrofisica, il cui metodo è stato interamente fondato sulla base di un punto di osservazione esterno alla terra e dalla portata universale: il punto di Archimede⁸⁵.

Nella lettura arendtiana, la scoperta del punto di Archimede è il frutto di un lungo percorso storico-intellettuale, che ha visto come protagonisti pensatori dalle eccellenti qualità astrattive e immaginative. Tra questi, Arendt cita Nicolò Cusano e Giordano Bruno – i quali basarono le loro filosofie sul concetto di infinità dell’universo –, oltre a Copernico che, invece, formulò matematicamente l’ipotesi eliocentrica «immaginando di svincolarsi dalla terra e di osservarla come un abitante del Sole»⁸⁶. Ma sul piano pratico e operativo, questo punto fu effettivamente conquistato solo da Galileo Galilei, il quale, agli occhi della studiosa, gode di un primato riconducibile all’uso del tutto innovativo che egli fece del telescopio: primo strumento realizzato dall’uomo per corrispondere ad esigenze unicamente teoretiche⁸⁷. Tramite il telescopio, infatti, Galileo mise insieme le qualità matematico-astrattive della mente con quelle di natura poetica; dimostrando come veri argomenti che in precedenza avevano solo un valore ipotetico e speculativo⁸⁸. Benché il

⁸⁵ Come si evince dalla lettura di *THC*, il ricorso alla figura dell’antico filosofo e scienziato greco per definire questo punto extraterrestre è in linea con la riscoperta e rivalutazione del pensiero archimedeo nel corso dell’Umanesimo rinascimentale. Infatti, sia gli umanisti che i pensatori moderni fecero di Archimede un punto di riferimento culturale di prim’ordine, preso atto della modernità del suo pensiero. Sull’importanza di Archimede nell’ambito della cultura filosofico-epistemica moderna si veda: M. Geymonat, *Suggerzioni di Archimede nella poesia latina e nelle ricerche scientifiche moderne*, «Matematica e cultura», 2008, pp. 49-59.

⁸⁶ *THC*, tr. it. cit., p. 191.

⁸⁷ Secondo Arendt, il motivo per cui in antichità non si è sviluppata una scienza nel modo in cui la si è intesa e praticata dopo le scoperte galileiane è che gli antichi greci, nonostante le loro avanzate conoscenze, fecero un impiego di tipo artigianale (e perfino ludico) della tecnica, ma certamente non sperimentale o strettamente “scientifico”. A tal proposito, il pensiero arendtiano fu notevolmente influenzato dalle idee di P. M. Schuhl, *Machinisme et philosophie* (1947). Cfr., *THC*, nota 8 del cap. VI, tr. it. cit., pp. 275).

⁸⁸ Arendt, pur insistendo sul carattere straordinario della rivoluzione scientifica e del suo *incipit* “tecnico” (cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 190), descrive Galileo come un intellettuale conservatore e comunque poco rivoluzionario. Secondo la stessa, infatti, lo scienziato toscano non era consapevole di proporre nuove teorie (le quali appaiono alla studiosa rivisitazioni in chiave matematico-sperimentale di pensieri figurati da altri intellettuali), ma, anzi, poneva se stesso in continuità con la propria tradizione di pensiero. D’altra parte, quello riconosciuto a Galileo è un primato abbastanza sconsolante, essendo costui, come si vedrà, pioniere della moderna alienazione scientifica: l’autore inconsapevole del moderno disincanto gnoseologico e del relativismo epistemico. Per approfondimenti sulla lettura arendtiana di Galileo rimando al saggio di P. Bucci, *Modernità e crisi della politeia: Galileo e la rivoluzione scientifica nell’interpretazione di Hannah Arendt*, in «Galilæana», 2010, n. 7, pp. 205-224.

telescopio galileiano, in sé e per sé, fosse un oggetto rudimentale e poco innovativo, l'utilizzo del tutto nuovo che ne fece lo scienziato toscano fu straordinariamente rivoluzionario, al punto da spingere Arendt ad affermare che l'uso sperimentale del telescopio ha rappresentato l'evento cruciale dell'età moderna⁸⁹. Per suo tramite, infatti, egli riuscì in un'impresa senza precedenti: portare sulla scena del mondo un'immagine della realtà senza precedenti. Attraverso questa immagine lo scienziato non si limitava a smentire le antiche certezze, ma determinava il crollo di una visione secolare del mondo, insieme ad una altrettanto lunga tradizione di pensiero. Questo in relazione al fatto che il telescopio consentì di guadagnare quella prospettiva extraterrestre, che nell'arco di pochi decenni diventò la colonna portante del moderno metodo scientifico:

Ciò che Galileo fece e che nessuno prima aveva fatto, fu di usare il telescopio in modo tale che i segreti dell'universo si offerissero alla conoscenza umana “con la certezza della percezione sensibile”; pose cioè alla portata di una creatura terrestre, e del suo corpo legato ai sensi, ciò che in precedenza era sembrato al di là delle sue possibilità, aperto tutt'al più alle prospettive incerte della speculazione e dell'immaginazione⁹⁰.

Su queste basi, l'autrice di *The Human Condition* considera il punto di Archimede uno spartiacque tra la vecchia concezione della natura e quella moderna, ma soprattutto il contrassegno dell'alienazione dalla terra che, a suo giudizio, rappresenta il tratto comune della moderna cultura scientifica⁹¹. Il significato che ella attribuisce al concetto di alienazione è fondamentalmente quello

⁸⁹ Arendt non manca di sottolineare che le implicazioni inerenti a questo avvenimento non sfuggirono alla Chiesa cattolica, la quale condannò Galileo non per le sue idee, ma per gli esiti delle sue ricerche: per il fatto che egli dimostrò nella pratica ciò che nella teoria copernicana aveva solo un valore ipotetico (cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 192). Sugli aspetti storico-filosofici della rivoluzione scientifica e sulle sue ricadute rimando al volume di A. Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1957 (tr. it. *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1970), che costituisce una delle fonti più significative utilizzate da Arendt (cfr. *THC*, nota 1., tr. it. cit. p. 274), insieme al volume di A. N. Whitehead, *Science and the Moderne World*, New American Library, New York, 1954; tr. it., *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 1979.

⁹⁰ *THC*, tr. it. cit., p. 192.

⁹¹ Hannah Arendt analizza la portata epistemica della scoperta del punto archimedeo e le sue ricadute culturali anche nel saggio, *The Archimedean Point*, del 1969, dove la figura di Archimede è negativamente contrapposta alla quella dello storico latino Tucideide, a simboleggiare due diversi approcci conoscitivi (a loro volta espressione di due visioni del mondo antitetiche). Mentre la conoscenza derivante dal punto di vista archimedeo è verticale, distaccata e, proprio per questo, parziale e apolitica; la conoscenza narrativa incarnata da Tucideide testimonia, invece, un approccio al mondo olistico, perché si cala nel dedalo, caotico eppure significativo, delle vicende umane nel tentativo di comprenderle e rappresentarle politicamente. Cfr. H. Arendt, *The Archimedean Point*, «Ingenor», College of Engineering, University of Michigan, in particolare pp. 4-9 e 24-26; In proposito, si vedano anche i seguenti studi: P. Tijmes, *The Archimedean*

di perdita e di estraneazione⁹². Nello specifico, lo scienziato moderno avrebbe perso il suo *habitat* più prossimo nell'intento di allargare la sua capacità di osservazione all'intero universo. Solo così egli ha potuto sollevarsi idealmente dalla sua posizione terrestre, stabilendo tra sé e la natura una distanza incolmabile, che concretamente si è resa tangibile nel metodo scientifico: nel modo freddo e disincantato di trattare la natura come se non riguardasse o non avesse niente a che fare con lo scienziato.

Perciò Arendt, sempre riflettendo da un punto di vista storico, individua in Galileo l'autore del moderno disincanto, le cui scoperte sono state in grado di confermare l'arcaico timore filosofico che i sensi umani – i soli mezzi di cui l'uomo dispone per la ricezione del mondo esterno – sono, in realtà, ingannevoli e, pertanto, inaffidabili⁹³.

Point and Eccentricity: Hannah Arendt's Philosophy of Science and Technology, «Inquiry», XXXV, 1992, nn. 3-4, pp. 389-406; A. M. Roviello, *L'homme modern entre le solipsisme et le point d'Archimède*, in A-M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris 1992, pp. 143-155; L. Disch, *Hannah Arendt and the Limit of Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994, pp. 128 e sg.

⁹² Sul tema scienza-alienazione si vedano i seguenti studi: M. Weyembergh, *L'âge moderne et le monde moderne*, in *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 157-173; D. R. Villa, *Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique*, in C. Calhoun & J. McGowan, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, cit., pp. 179-205; É. Tassin, *L'azione "contro" il mondo, il senso dell'acosmismo*, cit., pp. 141 e sg.; M. Passerin d'Entrèves, *Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity*, in *Modernity, Justice and Community*, cit., pp. 43 e sg.; A. Papa, *Nati per incominciare*, cit., pp. 182 e sg.

⁹³ Come si avrà modo di approfondire, per Arendt la sfiducia nelle facoltà umane ricettive della verità e, conseguentemente, la nuova fiducia nel fare e nell'introspezione – motivata, peraltro, dalla speranza che solo nella coscienza umana poteva esistere una sfera dove conoscere e produrre coincidono –, non scaturirono direttamente dalla scoperta del punto di Archimede, ma furono le necessarie conseguenze di questa scoperta per il soggetto epistemico, in quanto creatura terrestre. Ma soprattutto, la moderna visione della natura e l'interesse dello scienziato verso il "come" e non più verso il "che cosa" o il "perché", mortificano, agli occhi della studiosa, l'elemento che è alla base di un'autentica comprensione della realtà: ciò che Platone e Aristotele definiscono il *thaumazein*, la meraviglia di fronte al miracolo dell'essere. Invece, le implicazioni pratiche legate a questo approccio conoscitivo ricco in competenza tecnica e teorica, ma povero di comprensione e "stupore" umani, sono approfondite dalla Arendt in *The Conquest of Space*, tr. it. cit., pp. 84 e sg. Avrò modo di spiegare che la studiosa, in ideale continuità con *THC*, svilupperà ulteriormente in *The Life of the Mind* la sua critica a questo tipo di conoscenza che, solo ponendosi in linea verticale rispetto al mondo, ha potuto epurarsi di tutti quegli elementi "antropocentrici" e "qualitativi", invece fondamentali per l'uomo valutato nella sua interezza e complessità. In tal senso *The Life of the Mind* deve essere letta come una seconda parte di *The Human Condition*; così del resto scrive la stessa Arendt in una lettera destinata all'amica Mary Mc Carthy. Cfr., C. Brightman (a cura di), *Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mc Carthy, 1949-1975*; tr. it., *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy 1949-1975*, Sellerio Editore, Palermo 2008, p. 383.

Lo stesso disincanto, analizzato dal punto di vista gnoseologico, segna l'inizio del moderno soggettivismo, concezione in base alla quale l'io non è più visto come parte integrante della natura, ma come un soggetto epistemico, cui spetta il compito di indagare la realtà secondo fini teoretici. In tal modo, si affermò la convinzione che il mondo esterno potesse essere oggetto della conoscenza umana, solo sussumendolo alle modalità cognitive di cui il soggetto epistemico disponeva. Da questo momento, come comprensibile, la conoscenza subì un decisivo mutamento: non fu più concepita come un'adeguazione della mente alla realtà oggettiva, ma come la sintesi dei processi logico-cognitivi inerenti alla mente umana e dei quali si può essere ragionevolmente certi, perché presenti in tutti gli uomini, ovvero universalmente validi.

Ponendosi nella direzione contraria, Arendt ribalta i termini della questione, sostenendo che sulla sfiducia nelle facoltà percettivo-sensoriali dell'uomo si esplica il significato dell'alienazione dalla terra, negativamente interpretata nei termini di una drastica rinuncia della realtà comunemente nota per un universo «dalle qualità ignote»⁹⁴. Dal suo punto di vista, infatti, l'universo, anche se reso tangibile – tanto nell'infinitamente piccolo, quanto nell'infinitamente grande – grazie all'ausilio di strumenti di misurazione sempre più sofisticati, sembra di fatto sfuggire alle reali possibilità cognitive della mente umana. A suo dire, gli apparati tecnici non registrano fenomeni, ma dati numerici, ai quali la pensatrice non riconosce alcun grado di realtà, perché privi di quella qualità essenziale ai fenomeni che è l'essere un'apparenza nel mondo delle apparenze. Al contrario, essi sembrano emergere da un mondo che lo scienziato suppone essere più “reale” di quello ordinario, senza tuttavia averne alcuna effettiva esperienza:

La moderna visione astrofisica del mondo, che cominciò con Galileo, e la sua capacità di smentire l'adeguatezza dei sensi nel rivelare la realtà, ci hanno lasciato un universo dalle qualità ignote, proprio come ci è ignoto il modo in cui esse si fanno registrare dai nostri strumenti di misurazione. “Quest'ultimo”, secondo le parole di Eddington, “somiglia tanto a quelle come un numero di telefono a un abbonato”. Invece di qualità oggettive, in altre parole, troviamo strumenti, invece della natura o dell'universo – secondo le parole di Heisenberg – l'uomo incontra solo se stesso⁹⁵.

Nella pratica questo processo di distanziamento ha portato al ridimensionamento della terra ad un particolare caso limite di leggi universali che si è risolto in uno sfrenato intervento manipolativo

⁹⁴ *THC*, tr. it. cit., p. 193.

⁹⁵ *Ibidem*.

della natura. Quest'ultima può essere trattata come un campo di sperimentazione, dentro al quale è possibile trasferire processi, che la studiosa reputa altamente rischiosi per la sopravvivenza del pianeta terra e dei suoi abitanti. Sotto questa chiave di lettura, la scienza universale, nata dall'ingegno e dalle attitudini poietiche di *homo faber*, ha reso lo scienziato una specie di demiurgo, poiché ne ha accresciuto enormemente il potere creativo. Egli, avendo guadagnato un punto di vista extraterrestre, si è, infatti, reso capace di ricreare nel chiuso del suo laboratorio fenomeni "innaturali": non presenti in natura in ragione della loro matrice cosmica⁹⁶. Ma, proprio perché lo scienziato "gioca" a ricreare elementi o processi universali, dimentica – o probabilmente ignora – di essere cittadino di un mondo condiviso, che ha il dovere di custodire, così da poterlo destinare alle generazioni future. Sembra alla Arendt che lo scienziato, accecato dal suo "poter fare", abbia smarrito la capacità di discernimento tra la *poiesis* e la *praxis*: tra un agire di tipo tecnico e un agire di tipo politico⁹⁷.

Le conseguenze di questo *modus operandi* sono tutt'altro che leggere, tenendo conto del fatto che l'uomo, nella sua veste di *homo faber* (di cui lo scienziato è il prototipo perfetto), insieme a questa capacità creativa ha acquisito anche un potere distruttivo altrettanto enorme, nascosto dietro il trionfo eclatante delle moderne scoperte scientifiche. Da questo punto di vista, l'autrice di *The Human Condition* considera la scienza universale – il cui pieno sviluppo seguì le scoperte galileiane

⁹⁶ Il pensiero della studiosa va all'energia nucleare e alle conseguenze storico-materiali derivate dall'acquisizione di questa incalcolabile potenzialità di penetrare la natura, sino al punto di riuscire anche a distruggerla. Emblematico è l'esempio storico del lancio della bomba atomica, che ha drasticamente segnato il destino intellettuale di filosofi e intellettuali del Novecento. Spinta dalla forza dirompente di questi eventi, Arendt insiste sul potenziale distruttivo dell'attuale paradigma scientifico, riferendosi anche alle tesi sviluppate in proposito da G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C. H. Beck, München 1956; tr. it. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007. Sullo stesso tema si veda anche il volume di K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, R. Piper & Co. Verlag, München 1958; tr. it., *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960, dalla lettura del quale si evince la reciproca influenza intellettuale tra Arendt e Jaspers.

⁹⁷ Il significato che la Arendt attribuisce ai concetti aristotelici di *poiesis* e *praxis* (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, VI) risente dell'influenza di Heidegger il quale, dall'inizio dagli anni '20, tenne corsi e seminari su Aristotele. La Arendt aveva assistito alle lezioni tenute nel semestre invernale del 1924-25, dedicate all'interpretazione del *Sofista* platonico. In queste lezioni Heidegger, confrontandosi con Socrate, Platone e in particolare con Aristotele, ridefinì il concetto di filosofia in chiave ermeneutica, attribuendo un'importanza centrale proprio alla distinzione aristotelica tra *poiesis* e *praxis*. In proposito si veda: J. Taminiaux, *Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote*, «Le Cahiers de Philosophie», 1987, n. 4, pp. 41-52; Id., *Poiesis e praxis nell'ontologia fondamentale di Heidegger*, in «aut aut», 1988, nn. 223-224, pp. 111-128.

– responsabile di aver nell’arco di pochi decenni introdotto nel mondo un cambiamento senza precedenti – a dispetto del sapere da cui prese corpo, che impiegò secoli per sviluppare in pieno le sue potenzialità. D’altra parte, questo mutamento non è di sola natura epistemica, ma anche antropologica, sociale e culturale, giacché interessa la visione che l’uomo ha del mondo e il rapporto che al suo interno egli instaura con gli altri:

Se si vuole trovare una linea di demarcazione tra l’età moderna e il mondo in cui viviamo, possiamo rintracciarla nella differenza tra una scienza che guarda alla natura da un punto di vista universale e acquista così una completa padronanza su di essa, e una scienza veramente universale, che trasferisce processi cosmici nella natura anche con il rischio evidente di distruggerla e insieme di distruggere la signoria dell’uomo su di essa⁹⁸.

A riguardo, Arendt afferma che, se da una parte la scienza attuale ha accresciuto a dismisura le potenzialità dell’uomo e ha determinato una straordinaria amplificazione delle sue conoscenze (soprattutto sul piano delle competenze tecnico-sperimentali); dall’altra, ha provocato un grave *deficit* nella sua capacità di pensare, in quanto sembra aver prodotto una conoscenza senza comprensione:

Se la conoscenza (nel senso moderno di *know-how*, di competenza tecnica) si separasse irreparabilmente dal pensiero, allora diventeremmo esseri senza speranza, schiavi non tanto delle nostre macchine quanto della nostra competenza, creature prive di pensiero alla mercé di ogni dispositivo tecnicamente possibile, per quanto micidiale⁹⁹.

In linea con questo giudizio, la pensatrice in *The Conquest of Space* scrive che la scienza ha potuto raggiungere i suoi più grandi traguardi solo rinunciando a porsi domande significative per l’uomo, ossia svuotando di senso tutti quei concetti antropomorfici – umano, vita, conoscenza etc. – che invece costituiscono l’interesse del «profano»¹⁰⁰: dell’uomo che vive sulla terra e abita quotidianamente un mondo condiviso con altri. In altre parole, l’approccio disincantato dello

⁹⁸ THC, tr. it. cit., p. 199. Sul tema si veda anche: R. C. Scharff, V. Dusek, *Philosophy of technology: the technological condition: an anthology*, Blackwell Publishing, Malden (USA) 2003, pp. 352-368.

⁹⁹ THC, tr. it. cit., p. 3.

¹⁰⁰ H. Arendt, *The Conquest of Space*, tr. it. cit., p. 80.

scienziato mortifica l'elemento basilare del sapere: il *thaumazein*, inteso nel senso classico del lasciarsi sorprendere dal reale.

Nell'ottica arendtiana, il *thaumazein* implica tutt'altro che un'adesione ingenua (incantata) alla realtà, ma esprime la capacità della mente di lasciarsi scuotere, e persino sconvolgere, dall'esperienza reale. Esso, infatti, è definibile nei termini di uno scandalo o, ancor meglio, di uno *shock* della ragione al cospetto del reale. *Shock* necessario affinché la mente possa riprendere a pensare da una prospettiva mondana. Infatti, Arendt considera il ritorno al mondo un passo più che mai urgente, alla luce della situazione venutasi a creare a causa di una scienza che, sotto il segno dell'alienazione, opera costantemente *sine humanitas*, cioè trattando la condizione umana come un limite da superare, in nome delle sue verità assiomatiche e di una logica stringente che, tuttavia, sembra aver perso il potere di rappresentare il mondo:

Ci possono essere verità oltre il discorso, e possono essere di grande importanza per l'uomo al singolare, cioè per l'uomo nella misura in cui non è un essere politico, qualsiasi altra cosa possa essere. Ma gli uomini nella pluralità, cioè gli uomini in quanto vivono, si muovono e agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole¹⁰¹.

2. La moderna *reductio scientiae ad mathematicam* e le sue ricadute sul pensiero concreto

Quanto affermato finora sarà più chiaro prendendo in esame le tesi arendtiane sul moderno sviluppo della matematica. Per Hannah Arendt la matematica – sintesi per eccellenza del potere astrattivo della mente umana –, ha giocato un ruolo ancor più significativo del telescopio nella configurazione della nuova visione dell'universo e nella determinazione della nuova scienza. Ancor prima del telescopio, è stato l'occhio della mente ad affacciarsi sull'universo, se, infatti, alcune delle menti più straordinarie della prima età moderna non avessero immaginato una nuova visione del mondo, tale strumento non avrebbe trovato un impiego scientifico. Quindi l'autrice di *The Human Condition* afferma:

La matematica moderna liberò l'uomo dalle angustie di un'esperienza legata alla terra, e la sua facoltà di conoscere dai limiti della finitudine [...]. Il nuovo strumento intellettuale, in questo anche più nuovo e significativo di tutti gli strumenti scientifici che aiutò a escogitare,

¹⁰¹ *THC*, tr. it. cit., p. 4.

apri la via a un modo completamente nuovo di affrontare e avvicinare la natura nell'esperimento¹⁰².

Come sostiene la filosofa, è a partire da questo momento che la matematica si è affermata come scienza-guida, sebbene non nel senso che le veniva attribuito dai filosofi antichi. Per chiarire questo concetto la stessa si sofferma sullo sviluppo dell'algebra e sul ruolo che tale disciplina ha avuto nella moderna definizione della matematica. A suo giudizio, il linguaggio algebrico ha favorito un affrancamento della matematica dalla geometria, ovverosia da ogni esperienza sensibile definita nei limiti della spazialità. Tramite l'algebra è stato, in effetti, possibile convertire i movimenti fisici in simboli e in equazioni matematiche, le quali possono trovare espressione e coerenza logica all'interno di una teoria scientifica:

Senza questo linguaggio simbolico privo di riferimenti spaziali, Newton non sarebbe riuscito a unire l'astronomia della fisica in una sola scienza o, in altri termini, a formulare una legge della gravitazione dove la stessa equazione descriverà i movimenti dei corpi celesti nel cielo e il moto dei corpi terrestri sulla terra. Anche allora fu chiaro che la matematica moderna, con un progresso che già toglieva il respiro, aveva scoperto la straordinaria facoltà umana di racchiudere in simboli quelle dimensioni e quei concetti che per lo più erano stati intesi come negazioni e quindi limitazioni della mente¹⁰³.

Chiaramente, questo processo ha favorito un modo nuovo di studiare la natura, che si è concretizzato nell'esperimento. Qui, i fenomeni fisici sono osservati come oggetti sussumibili alle condizioni logico-astrattive della mente e non come essi si presentano ai nostri sensi:

Nell'esperimento, l'uomo realizzò la sua capacità di liberarsi dalle pastoie dell'esperienza legata alla terra; invece di osservare i fenomeni come se gli fossero dati, sottopose la natura alle condizioni della sua mente, cioè a condizioni imposte da un punto di vista universale astrofisico, da un punto di vista cosmico al di fuori della natura¹⁰⁴.

È da questo momento, l'indagine scientifica, secondo la studiosa, ha smesso di interessarsi all'essere, per puntare, invece, alla conoscenza del come una cosa è:

¹⁰² Ivi, p. 196.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

La svolta dal “perché” e “dal che cosa” al “come” implica che i veri oggetti della conoscenza non possono più essere cose e movimenti esterni ma devono essere processi, e che quindi l’oggetto della scienza non è più la natura o l’universo ma la storia, la vicenda della formazione della natura, della vita, dell’universo¹⁰⁵.

Nel giro di pochi secoli di conoscenza e tecniche adeguate lo scienziato, nella sua veste di *homo faber*, è stato capace di creare, sempre in base alle conclusioni tratte dalle scoperte galileiane, ciò che effettivamente desiderava conoscere. Il punto, secondo la pensatrice, è che quel concetto di essere tanto caro alla tradizione, fu sostituito con quello più moderno di processo. La stessa natura, potendo essere conosciuta solo attraverso quei processi che l’ingegno umano era in grado di ripetere nell’esperimento, divenne essa stessa un processo generale, rispetto al quale i fenomeni derivano il loro significato in quanto funzioni del processo medesimo:

Al posto del concetto di essere troviamo ora il concetto di processo. E mentre è nella natura dell’essere l’apparire e il rivelarsi, è nella natura del processo di rimanere invisibile, essere qualcosa di cui si può solo dedurre l’esistenza dalla presenza di certi fenomeni¹⁰⁶.

Qui Arendt stabilisce la fondamentale differenza tra la matematica moderna e la sua versione classica. In età moderna questa si è affermata come scienza oggettiva (universalmente valida), stabilendo il criterio in base al quale determinare la verità o la falsità di un enunciato. Ma questa funzione implica la rinuncia a quel carattere metafisico che i filosofi antichi le attribuirono, concependola come scienza dell’Essere, in virtù del fatto che educava le menti ad afferrare l’essere nella sua vera realtà. I suoi contenuti, dunque, non erano valutati come prodotti dell’intelletto, ma come verità che si davano alla mente. Assertore convinto di questa tesi fu Platone che, ponendosi in continuità con un’antica tradizione di pensiero inaugurata da Pitagora, stimava la matematica come stadio finale del processo conoscitivo attivo. Egli, pertanto, considerava tale disciplina come la più nobile tra le scienze, in quanto propedeutica alla contemplazione della verità. Quest’ultima, invece, costituiva il fine ultimo della ricerca filosofica¹⁰⁷. Dal suo canto, la matematica moderna si pone in

¹⁰⁵ Ivi, p. 220.

¹⁰⁶ *Ibidem*. La concezione della scienza che emerge da queste considerazioni e soprattutto l’idea di processo sono oggetto di analisi critica in M. Passerin d’Entrèves, *Modernity, Justice and Community*, cit., pp. 43 e sg.

¹⁰⁷ Per una ricostruzione storica dei cambiamenti interni alla matematica rimando allo studio di H. Meschkowski, *Mutamenti nel pensiero matematico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 (per quanto concerne la concezione platonica della matematica, pp. 37 e sg.).

antitesi con questa lunga tradizione di pensiero. Essa, infatti, pur potendo essere applicata all'intero universo, sembra non raccontare nulla intorno al vero essere, che continua a restare precluso alla conoscenza umana. Pertanto la studiosa definisce quest'ultima come la «scienza della struttura della mente umana»¹⁰⁸, come tale rivela il procedimento intellettuale di concettualizzazione del reale secondo gli schemi inerenti alla mente. Ciò costituisce, agli occhi della studiosa, il punto debole del discorso gnoseologico, perché il fatto di conoscere il funzionamento delle modalità conoscitive dell'intelletto non dà alcuna garanzia circa il conseguimento della verità assoluta:

Con l'avvento della modernità, la matematica [...] non è più la condizione di possibilità della filosofia, della “scienza” dell'essere nella sua apparenza vera, ma diventa invece la scienza della struttura della mente umana [...]. Ora i fenomeni venivano salvati solo nella misura in cui si lasciavano ridurre a un ordine matematico, e questa operazione matematica non serve a preparare la mente dell'uomo alla rivelazione del vero essere, guidandola verso le misure ideali che appaiono nei dati sensibili, ma serve, al contrario, a ridurre questi dati alla misura della mente umana, che, a una distanza sufficiente, può osservare e manipolare la molteplicità e la varietà della realtà materiale secondo i propri schemi e simboli [...]. Ma il fatto che il nostro universo si presti al trattamento matematico non è più un fatto che rivesta una grande importanza filosofica [...]. Non si tratta certamente della dimostrazione di un ordine inerente e di una bellezza inerente alla natura, né di una affermazione della mente umana, della sua capacità di superare in percettività i sensi o della sua idoneità organica a cogliere la verità¹⁰⁹.

Con queste parole l'autrice ci introduce nel vivo della sua critica alla moderna *reductio scientiae ad mathematicam*, con la quale ella esprime il suo giudizio negativo nei confronti del processo di sottomissione del sapere umano ai dettami della matematica e del suo formalismo; strumenti con i quali il reale è compresso negli schemi del pensiero astratto, tramite i quali l'intelletto procede alla conversione dei fenomeni in funzioni algebriche:

La famosa *reductio scientiae ad mathematicam* permette di sostituire i dati sensibili con un sistema di equazioni matematiche in cui tutti i rapporti reali si sono dissolti in relazioni logiche tra simboli artificiali. È questa sostituzione che permette a alla scienza moderna di realizzare il

¹⁰⁸ THC, p. 197.

¹⁰⁹ Ivi, pp. 197-198. Cfr. A. Papa, *Nati per incominciare*, cit. p. 186.

suo compito di produrre i fenomeni e gli oggetti che desidera osservare. E il presupposto è che né Dio né uno spirito maligno possono cambiare il fatto che due e due fanno quattro¹¹⁰.

Da questo punto di vista, quelli che sembrano essere le Colonne d'Ercole della scienza moderna, la matematica e la certezza del fare, rappresentano, invece, i suoi anelli deboli, perché la realtà, costretta nella camicia di forza del pensiero astratto, non è considerata nella sua complessità e globalità. In altri termini, viene meno quell'esperienza integrale del reale, che deve costituire la base di una conoscenza che si voglia affermare come significativa per l'uomo immerso nella sua esperienza mondana. Come avrò modo di chiarire, una conoscenza siffatta non è soltanto inclusiva del mondo e del ragionamento di senso comune, ma fa di quest'ultimo uno strumento costante nel processo di orientamento e conduzione della ricerca.

3. Dalla verità come “visione” alla verità come “certezza” del fare

Su quest'ordine di idee, Arendt introduce il tema complesso del relativismo epistemico. Con tale espressione ella intende riferirsi, anzitutto, alla mancanza di punti di riferimento stabili che attraversa la cultura moderna nella sua interezza. Proprio questa mancanza di punti stabili, riferita alle effettive possibilità conoscitive dell'uomo, ha spinto la studiosa a dubitare che il moderno paradigma scientifico possa realmente essere considerato come un sapere univoco o assolutamente certo. Anzi, si potrebbe affermare il contrario, a voler prendere in considerazione il fatto che il moderno metodo scientifico si è sviluppato a partire da un punto di osservazione non stabile perché collocato all'interno di un sistema senza centro, dove le categorie spazio-temporali cessano di essere realtà assolute, ma schemi mentali (o coordinate) attraverso cui misurare i fenomeni fisici – come, del resto, ben esemplifica la teoria della relatività einsteiniana¹¹¹. Su queste basi, Arendt

¹¹⁰ Ivi, p. 211. È qui palese un'affinità di pensiero tra la concezione arendtiana della matematica e le tesi sviluppate da Horkheimer e Adorno in, *Dialektik der Aufklärung*. Nonostante la dichiarata antipatia della Arendt nei confronti di Adorno e nonostante l'odio di quest'ultimo nei confronti di Heidegger per il suo coinvolgimento con il Nazismo, emerge l'appartenenza ad un entroterra filosofico-culturale comune, che ha segnato il pensiero di questi intellettuali protagonisti del Novecento. Sotto questa chiave di lettura è interessante il volume di R. Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, New Jersey 2001.

¹¹¹ Come accennato, Arendt individua in Galileo e in Newton i pionieri del relativismo culturale, perché furono questi a favorire, in base agli esiti delle loro ricerche, il passaggio da una visione eliocentrica a una priva di centro, all'interno della quale l'uomo immagina di assumere un punto di osservazione universale, ma soprattutto si eleva al rango di un

afferma che il soggetto epistemico conosce solo quegli elementi interni al fenomeno che sono perfettamente misurabili, rendendo possibile la conversione dello stesso in un prodotto della mente. Ma questo contenuto mentale, che è la sintesi del fenomeno strappato alla natura, non può essere, agli occhi della pensatrice, giudicato identico al fenomeno così come esso esiste nel mondo delle apparenze. Perciò ella legge il moderno approccio gnoseologico come una penalizzazione della conoscenza del “reale”. Avrò modo di chiarire in seguito che la posizione arendtiana a riguardo va letta come un tentativo (più o meno estremo), di riaffermare l’indipendenza del fenomeno dalle capacità conoscitive del soggetto.

Ma vediamo quelle che, agli occhi della teorica della politica, sono le ricadute del profondo mutamento del concetto classico di verità, verificatosi in seno al moderno soggettivismo gnoseologico:

Scomparsa ormai la convinzione che le cose appaiono quali sono in realtà, il dubbio s’insinuava nel concetto della verità come rivelazione [...] La nozione di «teoria» mutava significato: non indicava più un sistema di verità in logica connessione reciproca, che di per sé erano «date» alla ragione e ai sensi, non venivano «fatte». Acquisiva piuttosto il senso che le dà la scienza moderna, quella di «ipotesi di lavoro», la quale cambia a seconda dei suoi risultati e deve la sua validità non a quanto può «rivelare» bensì alla capacità di «funzionare»¹¹².

Con queste parole Arendt ci introduce nel cuore stesso del cambiamento, che si esprime nel rigetto dell’idea di verità come rivelazione – e con essa della visione contemplativa dell’essere – e all’introduzione della nozione di “veridicità”. Il punto di vista degli scienziati moderni corrisponde alla convinzione che la verità debba essere stabilita in base ai criteri del successo e del fare, solo in tal modo hanno potuto tradurre la teoria in ipotesi e il successo dell’ipotesi in verità. Ciò ha provocato uno slittamento della verità nell’ambito della competenza tecnica, dove può essere ritenuto vero solo quel che è dimostrabile e, pertanto, credibile. Secondo Arendt, questo *modus conoscendi*, rivela l’essenza stessa della scienza moderna e del progresso tecnologico: il suo sguardo oggettivante e astrae. Agli occhi dello scienziato moderno, infatti, le qualità secondarie dei fenomeni perdono attrattiva e l’esperienza viene depurata di ogni componente qualitativa. Sotto il profilo cognitivo, si ha, invece, tutto l’interesse di subordinare il singolo fenomeno (cui non è

essere universale. Tutto ciò avviene pur restando ancora legato alla condizione terrestre. Cfr. P. Bucci, *Modernità e crisi della politeia*, cit, pp. 209 e sg.

¹¹² H. Arendt, *Tradition and the Moderne Age*, tr. it. cit., p. 68.

riconosciuto un valore intrinseco) all'universalità delle leggi causali. Per quest'ultimo è attendibile solo il dato, ciò che può essere controllato, misurato e afferrato dalle strutture della mente umana, dalle sue capacità logico-matematiche. Secondo l'analisi arendtiana il teoreta non è dedito alla ricerca di verità assolute, ma si concentra sull'esperimento necessario alla dimostrazione della validità delle sue teorie. In tal senso, Arendt ritiene che lo scienziato abbia a che fare con un novero di verità certamente irrefutabili – in quanto traducibili in asserzioni che gli uomini non sono liberi di rifiutare – ma, tuttavia, parziali, provvisorie e ben lontane da una verità univoca e autonoma. In altre parole, l'attuale paradigma scientifico, comportando la rinuncia ad una verità di tipo contemplativo per un ideale di verità che reputa vero solo quello che può essere dimostrato o verificato, ha reso l'uomo padrone di una sola verità: quella accertabile, avendo un riscontro nella prassi sperimentale. Così si esprime la studiosa:

Le ragioni per fidarsi del fare, e diffidare della contemplazione o dell'osservazione, divennero ancora più forti dopo i risultati delle prime ricerche attive [...]. Una conoscenza certa poteva essere raggiunta solo a una duplice condizione: in primo luogo, che la conoscenza concernesse solo ciò che si era fatto da se stessi – l'ideale divenne così la conoscenza matematica dove si ha a che fare solo con entità create dalla mente – e in secondo luogo, che la conoscenza fosse di natura tale da poter essere verificata solo dal fare¹¹³.

Ma secondo la pensatrice, il fatto che la scienza abbia sancito il suo divorzio con la filosofia o con qualsiasi forma di metafisica in nome di un rigido empirismo non significa che sia riuscita a squarciare il “velo di Maya” dell'apparenza, dietro il quale dovrebbe celarsi il vero essere tanto ricercato da scienziati e filosofi. Una volta di più, ella riconduce questo fallimento alla riduzione della conoscenza in competenza tecnica. Da questa prospettiva lo scienziato ha a che fare con una natura ipotetica, frutto delle operazioni del suo cervello e dell'opera delle sue mani. Ma questo non basta per definire la scienza un sapere univoco e – men che mai – infallibile. Quando, infatti, lo scienziato dimostra la veridicità delle sue teorie più astratte servendosi della tecnologia più avanzata, non prova altro che la sua capacità di applicare le categorie della mente alla realtà; ciò a prescindere dal sistema adottato per la spiegazione dei fenomeni naturali:

Quando cerchiamo di trascendere l'apparenza oltrepassando qualsiasi esperienza sensibile, per quanto confortata dall'uso di strumenti, per cogliere gli intimi segreti dell'essere, che riguardo alla nostra visione del mondo fisico è tanto oscuro da non apparire mai e ancora così tremendamente potente da produrre ogni apparenza, troviamo che gli stessi schemi governano il

¹¹³ *THC*, tr. it. cit., p. 215.

macrocosmo e microcosmo, che gli strumenti ci danno gli stessi indici. Anche qui, potremmo per un momento rallegrarci di una ritrovata unità dell'universo, ma solo per ricadere in preda al sospetto, che ciò che abbiamo trovato non abbia niente a che fare né col macrocosmo né col microcosmo, che noi non ci occupiamo che degli schemi della nostra mente, la mente che progettò gli strumenti e dettò le proprie condizioni alla natura sottoponendola all'esperimento¹¹⁴.

Sulla base di queste affermazioni, Arendt sembrerebbe ricondurre la conoscenza ad una forma incauta di riduzionismo gnoseologico¹¹⁵. In realtà, la sua posizione è più sottile e complessa, anche se, in effetti, ella taccia la scienza di cadere, in certo qual modo, nella trappola riduzionista. Al fine, dunque, di chiarire questo passaggio, è utile riprendere il concetto di fenomeno, così come la studiosa lo ha approfondito in *The Life of the Mind*. Qui la pensatrice identifica il fenomeno con l'apparenza e quest'ultima con l'essere: tutte le cose che sono contenute nel mondo, siano esse naturali o artificiali, hanno in comune il fatto di apparire, ovvero di poter essere viste, udite, percepite da tutte le creature senzienti. Se, infatti, non vi fossero creature viventi capaci di conoscere, riconoscere e reagire, la parola "apparenza" non avrebbe alcun senso, dato che tutto quel che appare è destinato alla loro percezione:

Essere e Apparire coincidono. La materia inanimata, naturale e artificiale, immutabile e mutevole, dipende nel suo stesso essere, cioè, nel suo stesso apparire dalla presenza di creature viventi. Non esiste in questo mondo nulla e nessuno il cui essere stesso non presupponga uno spettatore [...]. Siccome gli esseri senzienti – uomini e animali, cui le cose appaiono e che come esseri ricettivi garantiscono la loro realtà – sono a loro volta essi stessi apparenze, destinate e insieme atte a vedere e a essere vedute, a udire e essere udite, a toccare e a essere toccate, essi non sono mai semplicemente soggetti né possono essere intesi come tali [...]. La modalità delle

¹¹⁴ Ivi, p. 212.

¹¹⁵ Nello specifico degli argomenti qui affrontati, uso il termine riduzionismo secondo due accezioni disgiunte, ma affini. In un primo senso lo intendo nel modo in cui esso è stato usato all'interno dell'empirismo logico da alcuni teorici di lingua inglese, secondo i quali i termini e gli enunciati di tutte le teorie scientifiche sono in linea di principio traducibili nei termini e nelle proposizioni di un linguaggio osservativo di base. In secondo luogo mi riferisco all'uso che è stato fatto di questo vocabolo in ambito biologico: come riduzionismo meccanicista (e/o fisicalista). Secondo tale posizione – che, in effetti, è quella contestata dalla Arendt –, tutti i fenomeni della vita possono essere descritti e spiegati mediante concetti e leggi di tipo fisico-meccanici (Cfr. E. Nagel, *The Meaning of Reduction in Natural Sciences*, in R. C. Stauffer, *Science and Civilization*, University of Wisconsin Press. Madison 1949, pp. 99-138).

cose viventi implica che non esiste soggetto che non sia insieme un oggetto e appaia come tale a qualcun altro, che è garante della sua realtà «oggettiva»¹¹⁶.

In tal modo, l'autrice intende sottolineare il carattere unitario e olistico del processo conoscitivo, che vede coinvolti insieme il soggetto e l'oggetto in quanto espressione di quello stesso essere che è l'apparire. Se il soggetto epistemico dimentica questa intima appartenenza al mondo, forzando il reale nelle stanze chiuse del pensiero analitico, priva il fenomeno del suo fondamento oggettivo: l'apparenza, oltre alla quale la studiosa non riconosce altro essere. Ella, dunque, pur non considerando fittizia la moderna visione scientifica del mondo, la classifica come un sapere parziale, non essendo in grado di spiegare la complessità del mondo apparente.

Per Arendt, inoltre, non è casuale che la dissociazione tra essere e apparire sia seguita alle scoperte galileiane – in consonanza con l'idea che la verità non si riveli e non sia indipendente dal soggetto della conoscenza. Poiché fu da quel momento che si affermò l'esigenza di separare l'essenza delle cose dalla loro mera apparenza; fatto che nella pratica portò al trionfo del fare e all'estromissione della contemplazione dal raggio delle attività umane più significative. In questo senso, la certezza del fare costituisce la chiave della moderna idea di processo: dell'idea che la conoscenza possa affermarsi come sapere oggettivo solo se verificabile nell'esperimento. Di contro la pensatrice sostiene che dando luogo al dualismo tra essere e apparenza, la scienza inciampa in un circolo euristico, perché priva se stessa dell'irrinunciabile legame tra pensiero e esperienza. Su queste basi, ella ritiene che i limiti della conoscenza siano, in ultima istanza, inerenti alla mente umana, la quale, se da una parte è in grado di prefigurare l'invisibile – in luogo della sue qualità astrattivo-immaginative –, dall'altra non può andare oltre ciò che le appare, sortendo un effetto sul nostro sistema ricettivo-sensoriale¹¹⁷.

¹¹⁶ *TLM*, tr. it. cit., pp. 99-100.

¹¹⁷ Questo discorso è calzante se riferito alla meccanica quantistica, che Arendt ritiene essere un modello teorico inconciliabile rispetto alla fisica tradizionale, ma soprattutto estraneo al mondo poiché incomunicabile, perlomeno sulla base delle concrete possibilità esplicative di cui dispone attualmente lo scienziato. Come afferma la studiosa pensatrice in un futuro forse neanche troppo lontano, la fisica quantica sarà il nuovo volto della scienza (cfr. *The Conquest of Space*, tr.it. cit., pp. 88 e sg), ma allo stato odierno essa consiste prevalentemente in una negazione delle più importanti conquiste cognitive della visione scientifica contemporanea, giacché ne rovescia l'apparato concettuale di riferimento. Questo perché la fisica quantistica si interessa ad aspetti dell'universo che trascendono le condizioni di possibilità della mente umana, la quale opera all'interno di un quadro interpretativo di tipo logico-causale e spazio-temporale. Cfr. *THC*, tr. it. cit., pp. 211 e sg. (in particolare, nota n. 54, cap. VI, p. 278). Su questo aspetto è utile riferirsi all'opera di W.

Si può certamente obiettare che l'uomo ha la possibilità di superare i limiti imposti dalla propria condizione umana, compresi quelli di natura cognitiva, prefigurando nuovi scenari, nuove vie percorribili; che tutte le contraddizioni sono risolvibili; che l'intero universo non resterà sempre un mistero; che la non conoscenza è il prezzo che la scienza deve pagare nel cammino verso la verità ultima. Tutto questo è ovvio, anche per Arendt. Se non fosse che proprio su queste convinzioni ella vede erigersi la pietra di scandalo della scienza. È, infatti, sul potere astrattivo della mente che si prefigura il limite conoscitivo dell'uomo: il suo non saper andare oltre se stesso. L'immaginazione è, infatti, il punto di forza della conoscenza scientifica, ma anche il suo tallone d'Achille. A tal proposito Arendt addita l'immaginazione come l'incubo degli scienziati moderni. Nonostante la convertibilità dei fatti in un'equazione matematica, ella solleva il dubbio sul fatto che lo scienziato, nel momento in cui sia stata trascesa ogni esperienza sensibile al fine di ricercare il vero essere dei fenomeni osservati, possa avere a che fare con gli schemi della sua mente piuttosto che con la vera realtà; una mente che detta le condizioni alla natura sottoponendola all'esperimento. Ma dal punto di vista arendtiano, nessun complesso di fenomeni può essere realmente adeguato a queste descrizioni matematiche, perché esse prendono il congedo dalla sorgente stessa del conoscere: il senso comune. L'elemento su cui Arendt orienta la riflessione (e che dovrebbe interessare tanto l'umanista, quanto lo scienziato) è che l'universo, costruito in conformità di principi che trovano conferma per la sola via sperimentale e tecnica, risulta irrepresentabile nelle normali espressioni del linguaggio e del ragionamento di senso comune. Il che ha pesanti ricadute sull'umana percezione del mondo e sul mondo stesso, come, infatti, scrive Arendt:

Le scienze oggi sono state costrette ad adottare un linguaggio di simboli matematici che, sebbene inteso inizialmente solo come abbreviazione di proposizioni discorsive, contiene ora enunciati tali da non poter essere in nessun modo così tradotti nel discorso. Il motivo per cui sarebbe forse saggio diffidare del giudizio politico degli scienziati in quanto scienziati [...], è il fatto che essi si muovono in un mondo in cui il linguaggio ha perduto il suo potere. E qualsiasi cosa l'uomo faccia, conosca o sperimenti, può avere un significato solo nella misura in cui se ne può parlare. Ci possono essere verità oltre il discorso, e possono essere di grande importanza per l'uomo al singolare, cioè per l'uomo nella misura in cui non è un essere politico, qualsiasi altra cosa possa essere. Ma gli uomini nella pluralità, cioè gli uomini in quanto vivono, si muovono e

Heisenberg, *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science*, Harper & Row Publishers, New York 1961; tr. it., *Fisica e Filosofia*, il Saggiatore, Milano 2015.

agiscono in questo mondo, possono fare esperienze significative solo quando possono parlare e attribuire reciprocamente un senso alle loro parole¹¹⁸.

4. Il senso comune e il linguaggio disadorno della scienza

Come si evince dalla lettura arendtiana, la scienza, da Galileo in poi, ha conquistato l'universo con la sola forza della mente e delle sue operazioni. Tuttavia essa, per poter raggiungere questi risultati, ha dovuto pagare il prezzo altissimo della rinuncia alla realtà, resasi manifesta nella spaccatura tra il linguaggio formale della scienza e la comune rappresentazione della realtà:

Le verità della moderna visione scientifica del mondo, benché dimostrabili in formule matematiche e messe alla prova dalla tecnologia non si prestano più all'espressione normale del discorso e del pensiero. Infatti le scienze oggi sono state costrette ad adottare un linguaggio di simboli matematici che, sebbene inteso inizialmente solo come abbreviazione di proposizioni discorsive, contiene ora enunciati tali da non poter essere in nessun modo ritradotti nel discorso. Il fatto è che esse si muovono in un mondo in cui il linguaggio ha perduto il suo potere¹¹⁹.

Arendt rintraccia la matrice di questa cesura nella fondamentale esperienza del pensiero speculativo, il cui obiettivo di pervenire a un'interpretazione unitaria della realtà si risolve in una guerra intestina con il senso comune, invisibile tanto agli scienziati quanto ai filosofi di professione¹²⁰. È necessario, dunque, soffermarsi sulla concezione di senso comune elaborata da Arendt in *The Life*

¹¹⁸ *THC*, tr. it. cit., p. 4. Sul problema della comunicazione scientifica e del suo rapporto con il linguaggio ordinario offre interessanti spunti di riflessione il saggio di A. Musio, *Il potere della parola e la comunicazione della scienza*, «Annali di studi religiosi», 2010, n. 11, Edizioni Dehoniane, Bologna pp. 61-85.

¹¹⁹ *THC*, tr. it. cit., p. 3.

¹²⁰ Una volta di più, Arendt riconduce la negazione del senso comune all'alienazione dal mondo di cui, come è stato detto, il solipsismo cartesiano e il moderno metodo scientifico sono espressione. Non a caso il dubbio cartesiano rappresenta la messa in discussione proprio dello sfondo di conoscenze e certezze date per scontate e tacitamente condivise, con la conseguenza che l'uomo moderno porta, al posto di questa sfiducia, la certezza dentro di sé. Per approfondimenti sul concetto di senso comune nella prospettiva arendtiana rimando alla monografia di P. Terenzi, *Per una filosofia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002. Per quanto riguarda invece la critica arendtiana al solipsismo arendtiano in rapporto al senso comune si veda, A. Taraborelli, *Il Descartes di Hannah Arendt: alienazione del mondo e critica del soggetto*, in C. Borghero e A. Del Prete, *Immagine filosofiche e interpretazioni storiografiche del cartesianesimo*, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 307 e sg. Infine, per una visione generale del concetto arendtiano di senso comune nel quadro della modernità si veda A. M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987.

of the Mind a vita. Qui il concetto di senso comune, definito in *The Human Condition* come senso condiviso della realtà, si arricchisce sotto l'influsso di alcuni autori che hanno inciso sulla riflessione matura della pensatrice, questi sono Merleau-Ponty¹²¹ e il Kant della *Critica del Giudizio*.

Il senso comune, che Arendt denomina anche sesto senso, rappresenta uno sfondo di certezze condivise tacitamente, una piattaforma in certo senso dogmatica, ma che sta a fondamento di ogni conoscenza. Arendt mutua da Merleau-Ponty l'espressione "fede percettiva", riferendosi alla sensazione di certezza che accompagna la realtà percepita e alla sua indipendenza rispetto all'atto della percezione. In *The Life of The Mind*, si legge che la sensazione di realtà dipende dall'azione combinata dei cinque sensi e quest'ultima è appunto assicurata dal senso comune:

La realtà di ciò che percepisco è garantita da un lato dal suo contesto mondano, che comprende altri uomini che percepiscono come me e, dall'altro, dall'azione combinata dei cinque sensi. Ciò che dopo Tommaso d'Aquino chiamiamo senso comune, *sensus communis*, è una sorta di sesto senso necessario per tenere insieme gli altri cinque e per garantire che quello che vedo, tocco, gusto, odoro e odo è un unico e medesimo oggetto: «il senso comune è la facoltà unica [che] si estende a tutti gli oggetti dei cinque sensi»¹²².

Il senso comune, in altre parole, accorda le sensazioni soggettive derivanti dai cinque sensi al mondo apparente. Esso sortisce anche un'azione correttiva, visibile nel fatto che un medesimo oggetto appare uguale anche agli altri, sebbene da punti di vista differenti. Si evince la relazione strettissima che la studiosa stabilisce tra il senso comune e l'intersoggettività:

In un mondo di apparenze, pieno di errori e parvenze, la realtà è garantita da questa triplice comunanza: i cinque sensi, assolutamente diversi l'uno dall'altro, hanno lo stesso oggetto in comune; i membri della stessa specie hanno in comune il contesto che fornisce ad ogni singolo oggetto il suo significato particolare; tutti gli altri esseri provvisti di sensi, benché percepiscano questo oggetto da prospettive completamente diverse, concordano sulla sua identità¹²³.

¹²¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Edition Gallimard, France 1964; tr. it. *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1969.

¹²² *TLM*, tr. it. cit., p. 133.

¹²³ Ivi, p. 134.

Come si evince dal testo, questa triplice comunanza costituisce, appunto, la sensazione della realtà (o fede percettiva). Va detto che la sensazione di realtà prodotta dal senso comune non è il frutto di un ragionamento razionale, né risulta da conoscenze culturalmente acquisite, ma è piuttosto una certezza a-razionale che produce l'impressione della realtà:

La proprietà mondana corrispondente del sesto senso è l'essere reale, il cui inconveniente è che non può essere percepita al modo delle altre proprietà sensoriali. Il senso dell'essere-reale non è propriamente una sensazione: la realtà c'è «anche se non possiamo mai essere certi di conoscerla», poiché la «sensazione» di realtà, del vero e proprio esserci, è in rapporto con il contesto in cui appaiono i singoli oggetti, come pure col contesto nel quale noi stessi, come apparenze, esistiamo tra altre creature che appaiono. E il contesto in quanto tale non appare mai completamente¹²⁴.

Data la sua affinità con il pensiero – il fatto che entrambi siano facoltà invisibili – si potrebbe essere tentati di identificare il sesto senso con l'attività del pensare. Arendt è, invece, abbastanza categorica nel rifiutare una tale associazione. Come ella scrive, infatti, il senso comune corrisponde ad una muta certezza che la realtà esiste effettivamente, che non può essere confusa con il pensiero cosciente della realtà, in base al quale l'io forma le idee sul mondo. È evidente il dissenso con Cartesio, dal momento che ella non ritiene la mente umana capace di darsi alcun contenuto a partire dalla messa in discussione del mondo apparente. D'altra parte, il mondo, per la stessa, rappresenta una delle condizioni preliminari della conoscenza, che va ad unirsi al senso comune e alla presenza degli altri. Al contrario, il pensiero non possiede una relazione tacita e scontata con il reale, per questa ragione l'io pensante può facilmente recidere il suo legame con il mondo della vita e con il ragionamento di senso comune:

Per quanto lontano possa spingersi il pensiero, qualunque cosa possa conseguire, è proprio la realtà quale si dà al senso comune, nel suo semplice esserci a restare per sempre di là dalla sua presa, senza dissolversi mai nei processi del pensiero [...]. Diversamente dal senso comune, i processi di pensiero possono essere localizzati fisicamente nel cervello: nondimeno, essi trascendono tutti i dati biologici. Il senso comune, al contrario, insieme con la sensazione di realtà, appartiene al nostro apparato biologico e il ragionamento di senso comune [...] potrebbe

¹²⁴ *Ibidem*. Per approfondimenti sul tema della costituzione della sensazione di realtà e per una comparazione della posizione arendtiana nel vivo del dibattito epistemologico d'interesse, rimando a J. Honkasalo, *What Constitutes our Sense of Reality? Hannah Arendt's Critique of the Search for Epistemic Foundations*, «Collegium for Advanced Studies», 2010, pp.86–104.

sicuramente intrattenere con la realtà la stessa relazione dell'evoluzione biologica con l'ambiente¹²⁵.

Per altro verso, la perdita di senso comune rientra nell'esperienza ordinaria del mondo e si verifica ogni volta che il soggetto sia intento a pensare; appunto perché il pensiero, per poter essere esercitato, implica l'estraneazione temporanea dal mondo. Ciò significa che il pensatore, anche quello più esperto, resta sempre un individuo concreto, che è naturalmente dotato di quella sensazione di realtà necessaria per potersi orientare nel mondo condiviso:

Il pensare non può dimostrare né distruggere il senso di realtà originato da quel sesto senso che la lingua francese, forse proprio per questo, chiama anche le *bon sens*, il buon senso [...]. Per l'io che pensa, tale sospensione è una questione di ordinaria amministrazione, certo non un metodo particolare che possa essere appreso o insegnato [...]. E la ragione per cui estraneità e distrazione non rappresentano un pericolo [...] risiede nella circostanza che l'io che pensa si afferma solo temporaneamente: il pensatore anche più eminente resta «un uomo come te e come me» (Platone), un'apparenza tra le apparenze, armata di senso comune e abbastanza pratica del ragionamento di senso comune per sopravvivere¹²⁶.

Proprio perché il pensiero svolge un ruolo enorme in ogni impresa scientifica, Arendt si sofferma ad indagare il rapporto tra scienza e senso comune, ritenendo che la loro inimicizia dipenda dagli obiettivi che la scienza ha inteso perseguire: la ricerca del fondo soggiacente alla realtà. Ciò, secondo il parere della studiosa, ha impresso alla ricerca un impulso indefinito e illimitato, che ha portato al fraintendimento del fine conoscitivo. Questo, dal punto di vista del senso comune, dovrebbe volgere alla chiarificazione del funzionamento del fenomeno, alla sua salvaguardia. Perciò ella reputa che il sapere e la sete di conoscenza non debbano mai lasciare del tutto il mondo: lo scienziato, anzi, si ritira dal mondo allo scopo di scoprire metodi migliori per la conoscenza dello

¹²⁵ *TLM*, tr. it. cit., p. 135. Arendt ritiene che l'errore di Cartesio fu quello di sperare di vincere il dubbio attraverso un completo ritiro dal mondo, ovvero eliminando ogni realtà mondana dai suoi pensieri e concentrandosi unicamente sull'attività del pensiero. Al contrario, il pensiero non può dimostrare né distruggere il senso di realtà originato dal sesto senso, ma soltanto ritrarsi temporaneamente dai dati sensoriali, quindi dal senso di realtà scaturito dal senso comune. L'operazione cartesiana si fonda sul presupposto tacito che i processi di pensiero non differiscono dal ragionamento di senso comune, inteso nella moderna accezione di buon senso o "calcolo delle conseguenze" (cfr. *THC*, tr. it. cit., pp. 210 e sg.). Invece, per Arendt la realtà quale si dà al senso comune (quale semplice esserci), sfugge al pensiero e ai suoi processi. Al contrario, i processi di pensiero sono localizzabili fisicamente nel cervello, ma trascendono tutti i dati biologici. Cfr. A. Taraborelli, *Il Descartes di Hannah Arendt: alienazione del mondo e critica del soggetto*, cit. p. 315 e sg. e A. M. Roviello, *L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède*, cit., pp. 143 e sg.

¹²⁶ *TLM*, tr. it. cit., pp. 136 e sg.

stesso. Pertanto Arendt definisce la scienza come un prolungamento raffinato del ragionamento di senso comune, che smentisce le illusioni e si configura come una costante rettifica degli errori. Sia per il ragionamento di senso comune sia per la scienza, il criterio guida è l'evidenza connaturata al mondo delle apparenze. In ambito epistemico, ogni rettifica è l'affermazione di una nuova evidenza, di conseguenza lo scienziato distrugge costantemente le parvenze, senza, tuttavia, perdere la sensazione di realtà. Come ella afferma, il pensiero svolge un ruolo fondamentale ed esclusivo, che è quello di smascherare le apparenze inautentiche e riportarle al loro stato di parvenza. Ciò perché il ragionamento di senso comune non è in grado di annullare completamente gli errori derivanti dal nostro apparato sensoriale. Per questo suo muoversi nel terreno dell'esperienza di senso comune, la scienza è perfettibile, ovvero soggetta all'inganno e all'errore. È evidente, qui, lo spostamento teorico condotto dalla Arendt rispetto alla definizione di scienza universale presente in *The Human Condition*. Come a voler riportare la sua indagine su suo terreno d'origine: quello dell'esperienza di senso comune; là dove per esperienza ella intende il mondo delle apparenze o, comunque, tutto ciò che è oggetto di ricezione per gli esseri senzienti.

Sotto questa chiave di lettura il problema sopraggiunge quando gli scienziati, spinti dalla moderna idea di progresso – che è l'araldo dell'attuale paradigma epistemico – negano limiti alla ricerca scientifica, assumendo come valori “il sempre meglio” e “il sempre più vero” e l'assunto implicito che il “vero” e il “buono” possano essere spinti all'infinito. Ma proprio questa idea di progresso che rivela l'assetto provvisorio della scienza, se posta in relazione all'obiettivo di conseguire una verità ultima e definitiva, è letta dalla studiosa come un'illusione tanto più perniciosa, perché alimentata dall'inquietudine del pensiero speculativo:

L'implacabilità con cui il progresso della scienza moderna corregge senza posa se stesso scartando le risposte e riformulando le domande non entra in contraddizione con l'obiettivo di fondo della scienza – vedere e conoscere il mondo quale è dato ai sensi – e il suo concetto di verità è improntato all'esperienza propria del senso comune di un'evidenza irrefutabile, che dissipa errori e illusioni. Ma le interrogazioni sollevate dal pensare, quelle interrogazioni che è nella natura stessa della ragione sollevare – i problemi del significato – non hanno risposta né dal senso comune né dal suo raffinamento estremo cui diamo il nome di scienza. La ricerca del significato è «priva di significato» per il senso comune e il suo modo di ragionare: la funzione del sesto senso, infatti, è di accordare gli uomini al mondo delle apparenze, di farli sentire a casa loro nel mondo dato dai cinque sensi¹²⁷.

¹²⁷ Ivi, pp. 142 e sg.

Su queste basi Arendt afferma che gli scienziati hanno spinto il ragionamento di senso comune, fonte di ogni conoscenza sul mondo, alla deriva del pensiero deviandolo così dal perseguimento della verità. Per questa ragione le teorie scientifiche sono scarsamente rappresentabili nelle normali espressioni del linguaggio comune, a causa dell'uso improprio che la scienza fa del pensiero speculativo. L'attitudine del pensiero speculativo, infatti, è quella di isolarsi dal mondo e di privarlo della sua realtà e indipendenza. La guerra intestina tra scienza e senso comune scaturisce da una confusione tra la naturale disposizione dell'intelletto a conoscere e il bisogno della ragione di trovare il senso della realtà da questa prospettiva assoluta. Arendt, invece, traccia una linea divisoria netta tra verità e significato: tra la facoltà del conoscere (intelletto) e quella del pensare (ragione)¹²⁸.

Mentre l'intelletto mira alla conoscenza della realtà sensibile, la ragione ambisce a comprendere il significato delle cose. La facoltà del pensare non si interroga sul "che cosa" sia un fenomeno o se esso esista realmente, ma ricerca il significato: che cosa significa essere o esistere. I quesiti posti dalla sete di conoscenza scaturiscono dalla curiosità che si nutre del mondo e dal desiderio di investigare ogni cosa data al nostro apparato sensoriale e sono soddisfatti dall'esperienza e dal ragionamento di senso comune. Proprio perché radicate nell'esperienza di senso comune, le teorie scientifiche sono soggette all'errore, devono perciò continuamente essere corroborate. A tal proposito la pensatrice afferma che il *modus operandi* della scienza – correggere senza posa le sue risposte, riformulando le domande – non entra in contraddizione con l'obiettivo generale della conoscenza comune, che è quello di vedere il mondo e conoscerlo quale si dà ai sensi. Invece, i problemi di senso sollevati dalla ragione non trovano risposta né dal senso comune né dalla scienza, perché questa facoltà non si muove sul terreno delle apparenze, ma punta alla ricerca del significato delle cose esistenti. Per questa ragione esso, secondo Arendt, può trascendere legittimamente il piano gnoseologico. D'altro canto, l'attività speculativa della ragione, pur non avendo come fine la conoscenza delle apparenze, genera quell'impulso a pensare necessario al vivere politico degli individui. Se, infatti, gli uomini cessassero di esercitare il pensiero e di porsi domande sul significato delle cose, smetterebbero, allora, di compiere tutte quelle azioni e opere che stanno alla base della civiltà politica¹²⁹. A ben guardare, quest'ultimo aspetto è centrale nella riflessione

¹²⁸ Cfr. *TLM*, tr. it. cit., p. 137 e sg. Su questo punto cfr. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of The World*, tr. it. cit., pp. 500 e sg.

¹²⁹ Nella sua ricerca di significato il pensiero speculativo è mosso dalla volontà. In ciò Arendt scorge il nesso politico della volontà. È, infatti, tramite la volontà di essere fedeli al mondo che si prefigura lo spazio dell'*infra*, quale luogo di

arendtiana, considerando che la verità della scienza attuale non necessita del consenso della collettività, ma soprattutto non richiede di essere comprensibile o adeguata alla ragione umana e alle sue ragioni. Basandosi sull'assunto che l'uomo può conoscere "veramente" solo ciò che fa da se stesso, l'obiettivo della conoscenza scientifica, sembra ridursi alla scoperta e alla riproduzione del funzionamento dei processi naturali, senza che questo andamento abbia necessariamente un senso per l'uomo. Ma proprio questa mancanza di "sensatezza" che caratterizza il procedere scientifico, offende, agli occhi della studiosa, la ragione umana nel suo bisogno di comprensione. Inoltre, la mancanza di pensiero, riconducibile al fatto che la scienza deve poter essere lasciata libera di fare in nome del progresso e a prescindere dalle conseguenze che possono derivare da un operare indiscriminato, mostra nella pratica l'incapacità di saper fissare un limite rispetto agli imprevedibili scenari che l'ormai sempre più vasto bagaglio di competenze tecniche porta in essere; nonostante il rischio evidente di una possibile (se non reale) distruzione totale del pianeta, ma soprattutto di una dispersione di quei tratti politici confacenti la condizione umana, che si riflettono in una drastica atarassia di senso.

5. Il solipsismo cartesiano e la torre d'avorio della filosofia

In *The Human Condition* Arendt stabilisce un nesso profondo tra la filosofia inaugurata da Descartes e la moderna alienazione del mondo. In ambito teoretico la riflessione cartesiana sancisce l'abbandono della tradizione metafisica e l'inizio del soggettivismo filosofico che, pur nella diversità delle sue varianti, si basa interamente sul metodo introspettivo. Per la studiosa, quindi, il tramonto del pensiero metafisico non è il risultato di uno sviluppo autonomo delle idee, ma la diretta conseguenza dell'invenzione galileiana del telescopio, senza il quale, come già detto, la teoria eliocentrica non avrebbe trovato conferma nei fatti e, probabilmente, non si sarebbe giunti alla creazione di una scienza del tutto nuova. Per la stessa ragione la studiosa considera Galileo, e non Descartes, l'autore decisivo dell'età moderna: ella, infatti, considera la filosofia cartesiana come una reazione immediata al crollo delle certezze, che appunto scaturì dalla nuova realtà introdotta dallo scienziato toscano. Cartesio rispose a questa perdita di certezze con il dubbio iperbolico. In tal modo egli mirava ad individuare qualcosa la cui realtà non potesse essere messa in discussione, nemmeno ammettendo l'ipotetica esistenza di uno spirito maligno o di un Dio

predisposizione del pensiero a tradursi in giudizio. Per approfondimenti sul tema, oltre ai testi citati precedentemente, si veda: R. Beiner, *Le lezioni kantiane di Hannah Arendt: una reinterpretazione*, in M. I. Gaeta (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia. Politica, verità*, Edizioni Fahrenheit 451, Roma 2001, pp. 123-133.

malvagio. Come noto, questa certezza incrollabile fu individuata nella coscienza, la cui portata, secondo la pensatrice, è così vasta da non potersi risolvere nei suoi significati formali:

Nella filosofia e nel pensiero moderni, il dubbio occupava la stessa posizione centrale che occupò per tutti i secoli prima il *thaumazein* dei greci, la meraviglia per tutto ciò che è in quanto è. Descartes fu il primo a concettualizzare questo dubitare moderno, che dopo di lui divenne il motore evidente e dato per scontato che ha mosso tutto il pensiero, l'asse invisibile sul quale si è incentrato ogni pensare¹³⁰.

Il *de omnibus dubitandum est* non è soltanto una regola della mente per non essere ingannata, né si può considerarlo semplicemente come una forma di scetticismo nei confronti dell'intero bagaglio di conoscenze acquisite. Esso, come scrive Arendt, è l'espressione di due grandi timori: l'impossibilità umana di conoscere la realtà esteriore; e la diffidenza nei sensi o nella ragione. Agli occhi di Cartesio, le scoperte galileiane, oltre a rappresentare una sfida all'attendibilità dei sensi, compromisero la ragione e le sue effettive possibilità conoscitive. Tanto più che non fu la ragione a cambiare radicalmente la nostra conoscenza del mondo, ma le capacità poietiche dell'uomo. I filosofi dovettero fari i conti col fatto di essersi ingannati a credere che la verità potesse rivelarsi ai sensi o alla ragione, semplicemente attenendosi a ciò che potevano "sentire" con il corpo o "vedere" con la mente.

Dunque Cartesio, asserragliato dall'incertezza e dalla paura che la verità potesse essere preclusa all'uomo, si mise sulla strada del dubbio, esercitandolo su tutta la realtà. Il dubbio cartesiano, infatti, considerato nella sua estensione iperbolica, nasce dalla perdita di quell'evidenza immediata che, fino ad allora, aveva rappresentato la piattaforma del pensiero. Ciò, per Arendt, spiega perché la questione intorno alla certezza divenne il motivo centrale della filosofia moderna. Di fatto, dopo le scoperte di Galileo, ciò che i filosofi perdevano era la certezza che accompagnava la realtà. Per questo, secondo la studiosa, Descartes estese il dubbio metodico a tutte le sfere del sapere e della vita pratica dell'uomo:

La questione della certezza, doveva diventare decisiva per tutto lo sviluppo della moralità moderna. Ciò che nell'età moderna andò perduto non fu, naturalmente, la capacità di verità, di realtà, di fede né la concomitante inevitabile accettazione della testimonianza dei sensi e della ragione, ma la certezza che prima le accompagnava [...]. Proprio come la conseguenza immediata di questa perdita della certezza fu un nuovo zelo a far bene, come se questa vita fosse

¹³⁰ *THC*, tr. it. cit., p. 203.

solo un transitorio periodo di prova, così la perdita della certezza della verità finì in uno zelo senza precedenti per la veridicità¹³¹.

Cartesio, in effetti, non mise in discussione la capacità umana di raggiungere la verità, ma il concetto tradizionale di verità come adeguazione della mente alle cose. È, dunque, nella situazione in cui l'individuo deve rinunciare ad una verità rivelata o data ai sensi, che il dubbio si afferma come una prima certezza: bussola di un pensiero radicalmente disorientato. Infatti il filosofo, partendo dal dubbio come modalità del pensiero, giunse alla conclusione che i processi mentali hanno una realtà autonoma e possono, pertanto, diventare oggetto di un'indagine introspettiva. Da qui l'incipit del solipsismo gnoseologico che coincide con l'interesse cognitivo sulla coscienza e sui suoi contenuti. Sulla base dell'assunto moderno che l'uomo può conoscere solo ciò che egli crea e dalla convinzione che il soggetto può essere ragionevolmente sicuro dei suoi atti mentali, la coscienza fu considerata dal filosofo francese come un baluardo inespugnabile:

La filosofia moderna aveva scoperto nell'introspezione che l'uomo si interessa solo di se stesso. L'uomo, in altre parole, porta la propria certezza, la certezza della propria esistenza, dentro di sé; il puro funzionamento della coscienza, anche se forse non può assicurare una realtà mondana data ai sensi alla ragione, conferma oltre ogni dubbio la realtà delle sensazioni e del ragionamento, cioè la realtà dei processi che si svolgono nella mente. Questi non sono dissimili dei processi biologici che si svolgono nel corpo, e quando cominciamo a esserne consapevoli possono anche convincere della propria realtà operante. In quanto i sogni sono reali, poiché presuppongono un sognatore e un sogno, il mondo della coscienza diviene reale¹³².

Questo processo di dissoluzione della realtà oggettiva negli stati soggettivi della mente che, secondo Arendt, è del tutto illegittimo e impraticabile, costituisce il trespolo della scienza universale, dal momento che attraverso l'introspezione, la realtà viene de-sensibilizzata, trasformata

¹³¹ Ivi, pp. 205-206.

¹³² Ivi, pp. 207-208. Non è difficile capire che su queste basi sorge immediato il problema dal passaggio dal piano ideale a quello reale, ovvero dalla coscienza della sensazione alla realtà del fenomeno che suscita la sensazione e dalla sensazione stessa. Per uscire da questa difficoltà, Cartesio (ma anche e Leibniz) ebbero il bisogno di provare la bontà di Dio, ancorché la sua esistenza (cfr. ivi, p. 208). Perciò Arendt afferma che la nozione del dio maligno scaturì dalla nuova visione del mondo inaugurata dalla scienza, ovvero dalla reale esperienza dell'inganno che si accodava all'accettazione di questa nuova immagine. La studiosa sostiene la fallacia del cogito, non solo perché da esso si può inferire unicamente l'esistenza di un'idea (di una rappresentazione mentale), ma soprattutto perché Cartesio include e presuppone nel *cogito* anche il *sum*: l'esistenza dell'io che pensa, senza poterla né dimostrare né confutare. Infatti il pensiero non può dedurre la realtà, ma solo accettarla o rifiutarla. Pertanto il dubbio cartesiano è per Arendt una forma elaborata di rifiuto della stessa.

in processi mentali funzionali al trattamento logico-formale tipico della scienza moderna: inserisci testo materia fisica, confacente al modello epistemico in questione:

La vera trovata dell'introspezione cartesiana [...] consiste in primo luogo nel fatto che si servì dell'incubo della non-realtà come di un mezzo per sommergere tutti gli oggetti mondani nella corrente della coscienza dei suoi processi. [...] Nulla, forse, può disporre la nostra mente alla dissoluzione finale della materia in energia, e degli oggetti in un turbine di fenomeni atomici, meglio di quanto possa questa dissoluzione della realtà oggettiva negli stati soggettivi della mente, o piuttosto nei processi mentali soggettivi¹³³.

Arendt, infatti, sostiene che il metodo cartesiano di assicurare la realtà dal dubbio universale corrispose alla conclusione che si trasse in fisica: ovvero, se l'uomo non può conoscere la verità come qualcosa di dato e di rivelato, può tuttavia conoscere ciò che fa da se stesso. E questo, di fatto, divenne l'atteggiamento dominante dell'età moderna, imprimendo un ritmo sempre più accelerato di scoperta e di sviluppo. Questo è anche il motivo per cui l'ideale conoscitivo più alto fu rappresentato dalla matematica, le cui proposizioni sono autoreferenziali.

Per la pensatrice, quindi, la soluzione adottata da Cartesio per far fronte alle nuove scoperte scientifiche fu di spostare il punto di Archimede nell'uomo stesso, scegliendo come punto di riferimento la mente umana; questo in considerazione del fatto che essa è strutturata in maniera tale da riuscire a convertire il reale in processi logico-matematici incontrovertibili. Ma il suo errore fu proprio di sperare di vincere l'incertezza attraverso un completo ritiro dal mondo, ovvero di eliminare ogni riferimento mondano dai suoi stati mentali, concentrandosi unicamente sull'attività del pensare. Come già scritto, questo, agli occhi della stessa, è un passaggio illegittimo, perché non possibile demolire quella sensazione di realtà originata dal senso comune e che sta alla base della nostra conoscenza e della nostra relazione con il mondo:

Il *cogito ergo sum* è fallace non solo nel senso che, come osservò Nietzsche, dal cogito si può inferire solo l'esistenza di *cogitationes*: sul cogito grava lo stesso dubbio cui soggiace il sum. Nell'io penso è presupposto l'io sono; il pensiero può far sua tale presupposizione ma non può né dimostrarla né confutarla [...]. Non si può dedurre la realtà: il pensiero o la riflessione possono accettarla o rifiutarla, il dubbio cartesiano, muovendo dall'idea di un *Dieu trompeur*, non è se non una elaborata e velata forma di rifiuto¹³⁴.

¹³³ *THC*, tr. it. cit., p. 209.

¹³⁴ *TLM*, tr. it. cit., p. 132.

Su queste basi, il solipsismo cartesiano potrebbe essere paragonato a una torre d'avorio della filosofia e pertanto Arendt lo annovera tra le fallacie metafisiche più insidiose. Non solo perché inferisce la realtà dell'io sulla base di un passaggio impraticabile (quello dal piano ideale al piano della realtà); ma soprattutto perché il ripiegamento della coscienza in se stessa ha portato alla delegittimazione teoretica del mondo e alla sua estromissione dal quadro del conoscere, del pensare e dell'agire umano. In altre parole, questo ritiro dell'io in se stesso costituisce lo sfondo della moderna alienazione del mondo, la quale sul piano gnoseologico si traduce nel divario tra il mondo di senso comune e l'immagine scientifica della realtà, il cui dibattito, ancora oggi, sembra coinvolgere filosofi e scienziati in un circolo euristico¹³⁵. Dunque, contro il soggettivismo moderno, ella afferma che gli uomini non possono mai essere intesi come dei soggetti puri. In altri termini, non esiste soggetto che non sia anche un oggetto e che, come tale, appaia agli altri. Anzi, l'altro, nella prospettiva arendtiana, è il garante della sua realtà oggettiva: la coscienza, il fatto che si abbia consapevolezza di sé, non è sufficiente a garantire la realtà. Gli esseri viventi, infatti, non soltanto sono nel mondo, ma sono del mondo, essendo al tempo stesso soggetti e oggetti; in quanto tali, essi hanno in comune un mondo che funge da scena comune a tutti i viventi, pur parendo nello stesso tempo diversa a ciascun individuo¹³⁶.

6. Il primato delle apparenze *versus* la «teoria dei due mondi»

Al culmine della riflessione arendtiana troviamo la sua critica alla «teoria dei due mondi», espressione con la quale Hannah Arendt intende riferirsi al dualismo gnoseologico tra mondo vero e mondo apparente, tra sensibile e soprasensibile. Anche questa contrapposizione è annoverata tra le fallacie metafisiche che attraversano la tradizione filosofica occidentale: un errore del pensiero antico quanto il pensiero stesso e denso di non poche implicazioni teoriche¹³⁷. Suddetta dicotomia, a

¹³⁵ Cfr. H. Arendt, *What is Existenz Philosophy?*, tr. it. cit., pp. 197 e sg.

¹³⁶ Cfr. R. J. Bernstein, *The Actor and the spectator*, in *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, cit., pp. 238-259 e 299-302.

¹³⁷ La distinzione tra mondo vero e mondo apparente, che si ricongiunge alla teoria dei due mondi, è vana agli occhi della pensatrice, la quale tiene conto del moderno tramonto della metafisica e delle sue domande fondamentali. Come, del resto, già palesato da Nietzsche, secondo il quale, eliminando il soprasensibile, si annulla anche il sensibile. Infatti, pensare nei termini di due mondi significa prima di tutto, ammettere la loro inseparabilità. Per come la vede Arendt, nel momento in cui filosofia moderna, con Hume, ha spostato la metafisica dall'orizzonte di senso filosofico, il dualismo di cui sopra non ha più ragion d'essere. È pur vero che le cosiddette "morti della modernità" (morte di dio, della metafisica

giudizio della studiosa, è stata esasperata nel momento in cui il fenomeno è stato convertito in oggetto di esperienza – come materiale sensibile ordinato dall'intelletto mediante le categorie logiche. In polemica con questa definizione, Al contrario, Arendt rivendica la piena autonomia del mondo fenomenico nel suo manifestarsi ai sensi, ovverosia come ciò che è percepibile da tutte le creature dotate di organi sensoriali. Come si è detto, il fenomeno è prima di tutto ciò che appare e non un oggetto di conoscenza. Quindi Arendt difende la tesi secondo cui “essere” e “apparire” coincidono, nel tentativo evidente di ribaltare la credenza che l'uomo possa conoscere solo ciò che fa. In ciò si esprime il realismo arendtiano, con il quale ella vorrebbe riaffermare il nesso originario tra sapere e mondo – tra uomo e realtà – che è stato fortemente compromesso a partire dalle moderne scoperte scientifiche e del tutto estromesso dal nostro orizzonte culturale con il solipsismo filosofico. Quindi la studiosa si impegna nel recupero di quella contingenza e di quel mondo fenomenico tanto penalizzato dall'obiettivo empirista di salvaguardare il soggetto epistemico dall'incertezza derivante la nuova immagine del mondo seguita alle scoperte galileiane¹³⁸.

Come scrive la pensatrice, la teoria dei due mondi ha resistito nei secoli, perché scaturisce direttamente dall'attività della mente, la cui caratteristica principale è l'essere invisibile. Da sempre, questo carattere di invisibilità ha suggerito al filosofo l'idea dell'esistenza di qualcosa di non apparente, contrapposto all'apparenza e identificato con la vera realtà. Arendt, invece, reputa questo

e della filosofia), anziché liberare il pensiero dell'uomo, lo hanno diminuito deviandolo dalla sua appartenenza al mondo e determinando in lui una scandalosa incapacità di pensiero (cfr. *TLM*, tr. it. cit., pp. 91 e sg.). Cfr. anche, H. Arendt, *Tradition and the Moderne Age*, tr. it. cit., pp. 41 e sg.

¹³⁸ Riguardo all'esigenza arendtiana di offrire una visione della conoscenza unitaria e maggiormente complessa rispetto a quella lasciataci in eredità dalla cultura scientifica di stampo positivista, ritengo che sia possibile rintracciare delle assonanze con alcune tesi sviluppate in, M. A. Arbib e M. B. Hesse, *The Costruction of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it, *La costruzione della realtà*, Il Mulino, Bologna 1992. Gli autori propongono, infatti, una visione integrata o olistica della conoscenza umana attraverso lo sviluppo di idee provenienti dalla scienza cognitiva e dalla filosofia della scienza. Così come Arendt, anche gli autori mettono in discussione la visione positivista o “verificazionista” (cfr. *ivi*, p. 24) derivante dalla nostra cultura naturalistica e scientifica, ma soprattutto rigettano la tesi predominante secondo cui una teoria scientifica accettabile sia l'unico tipo di conoscenza che possiamo raggiungere; laddove per accettabile intendono «una descrizione vera o approssimativamente vera di entità sia inosservabili sia osservabili, che considera il suo successo pragmatico sufficiente a garantire ciò, a dispetto del fatto che l'osservazione sia sottodeterminata e impregnata di teoria» (cfr. *ivi*, p. 25). Fermo restando il diverso entroterra culturale e teorico, mi preme evidenziare il fatto che anche questi autori propugnano l'idea che le teorie scientifiche, dall'alto della loro autoreferenzialità, non abbiano un effetto unidirezionale sul mondo, ma siano esse stesse influenzate dal mondo e dalla sua pragmatica o, per dirla con le parole di Arendt, dalla visione di senso comune e dalla prassi individuale e intersoggettiva.

passaggio non legittimo, giacché la mente, pur ritirandosi dal mondo dalle apparenze, resta regolata sull'apparenza e cerca sempre qualcosa che le appaia. Anche la verità ultima che tanto ha assillato i filosofi e gli scienziati di professione è un fenomeno originario, un'evidenza nascosta tra le evidenze:

Il mondo quotidiano di senso comune, che né lo scienziato né il filosofo eludono mai, conosce l'errore come l'illusione. Eppure, nessuna eliminazione degli errori e nessuna dissipazione delle illusioni possono condurre a una regione al di là dell'apparenza. «Infatti, quando un'illusione si dissolve, quando all'improvviso un'apparenza è distrutta, è sempre a vantaggio di una nuova apparenza che riprende su di sé la funzione ontologica della prima [...]». La disillusione non è la perdita di una evidenza se non in quanto è l'acquisizione di un'altra evidenza [...] non vi è *Schein* senza *Erscheinung*»¹³⁹.

La pensatrice prende chiaramente posizione contro i filosofi e gli scienziati di professione, i quali basano interamente le loro speculazioni sulla distinzione tra essere e apparire, sostenendo la tesi del primato delle apparenze. Ella, infatti, nega tale contrapposizione in base alla convinzione che non vi possa essere niente oltre l'apparenza: dal momento che si vive in un mondo di apparenze, ciò che sta in superficie è più significativo del fondo che giace nascosto. La superiorità dell'apparenza sembra anche essere un dato di fatto della vita quotidiana, cui né gli scienziati né i filosofi possono

¹³⁹ *TLM*, tr. it. cit., p. 107. Arendt avanza la tesi della superiorità della superficie rispetto al fondo che resta nascosto, rifacendosi alla teoria morfologica del biologo e zoologo svizzero Portmann. Nell'ambito delle scienze naturali, la teoria portmanniana si contrappone alla teoria funzionalista. La critica del biologo punta a smentire la tesi secondo cui le apparenze, negli esseri viventi, servano semplicemente al duplice scopo dell'autoconservazione e della conservazione della specie. Portmann propone la sua morfologia come una nuova scienza capace di invertire la priorità: non ciò che una cosa è, ma come essa appare costituisce il problema della ricerca (cfr. A. Portmann, *Biologie und Geist*, Rhein-Verl, Zürich 1956, pp. 64 e sg). Conformemente a tale rovesciamento egli distingue tra apparenze autentiche, le quali vengono alla luce spontaneamente, e apparenze inautentiche, che sono paragonabili alle radici di una pianta o agli organi interni di un animale (i quali divengono visibili solo nel momento in cui si manipola l'apparenza autentica). In altri termini, egli ritiene che gli organi interni, non apparendo in superficie, esistano solo per generare e preservare le apparenze. Quindi, secondo la teoria morfologica, il funzionalismo sarebbe smentito nella realtà dall'incredibile varietà della vita animale e vegetale, che costituisce, diciamo così, un tripudio dell'esibizionismo nella sua semplice superfluità. Su queste basi, la spiegazione funzionalista non può essere considerata sufficientemente esaustiva nel dar conto di tale varietà, perché considera solo il processo funzionale e parziale che si svolge all'interno dell'organismo vivente; definendo, dunque, tutto ciò che si presenta all'esterno come la conseguenza secondaria di processi centrali, reali e molto più essenziali. Per approfondimenti, A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989.

sottrarsi e si rende manifesta con il fatto che il mondo di senso comune non viene comunque modificato dalle scoperte scientifiche:

Il primato dell'apparenza è un dato di fatto della vita quotidiana a cui né gli scienziati né i filosofi possono sottrarsi, a cui devono sempre fare ritorno dai loro laboratori e dai loro studi; la forza di tale supremazia si mostra col non essere in nessun caso minimamente modificata o incrinata da ciò che essi hanno scoperto allorché se ne ritraevano¹⁴⁰.

Secondo Arendt vi sono due fatti che rendono plausibile questo rovesciamento. In primo luogo, la significativa differenza fenomenica tra apparenze autentiche e apparenze inautentiche, cioè tra le forme esterne e l'apparato interno. In secondo luogo, perché è attraverso le apparenze – che sono variopinte – che un essere vivente si distingue da un altro essere vivente e non per i suoi organi interni, i quali, salvo anomalie, si presentano identici; come tali non favoriscono la diversificazione dei singoli individui¹⁴¹.

Scienziati e filosofi sono, dunque, in errore quando oppongono alla certezza del senso comune la distinzione tra essere e apparenza, all'origine della quale vi è la credenza che il fondo (ciò che sta sotto), sia superiore al fenomeno. Lo stesso concetto di fondo nasce dal bisogno di rispondere al perché qualcosa si manifesta nel mondo in una data forma piuttosto che in un'altra. Tale interrogazione, dal punto di vista arendtiano, cerca una causa prima ancora che un fondamento, soltanto che la tradizione filosofica ha poi attribuito alla nozione di causa un grado di realtà superiore all'effetto che produce. Ora, proprio questa idea, derivante dal fatto che le apparenze, nel momento stesso in cui si manifestano, nascondono ciò che giace sotto la superficie al fine di proteggerlo, è il frutto di un fraintendimento, ampiamente alimentato dall'impegno che la scienza moderna ha profuso nella ricerca incessante del fondo:

La ricerca incessante del fondo sottostante alle apparenze, da parte della scienza moderna, ha conferito forza nuova all'antico argomento. Essa ha di fatto costretto allo scoperto il fondamento delle apparenze, così che l'uomo, creatura predisposta per le apparenze e dipendente da esse, se ne impadronisse e lo manipolasse. Ma i risultati sono stati piuttosto dubbi. È divenuto via via palese come nessun uomo possa vivere fra «cause» o rendere pienamente conto, nel normale linguaggio umano, di un Essere la cui verità può essere

¹⁴⁰ *TLM*, tr. it. cit., p. 105.

¹⁴¹ A sostegno delle sue affermazioni, Arendt, sempre sulla falsariga di Portmann, sottolinea l'impulso vitale e innato di tutte le forme apparenti all'autoesibizione, intesa come attività spontanea a mostrarsi nella propria individualità (cfr. *ivi*, pp. 110 e sg).

dimostrata scientificamente in laboratorio e verificata praticamente nel mondo reale mediante la tecnologia. È come se l'Essere, una volta reso manifesto, spadroneggiasse sulle apparenze – salvo che nessuno, sino ad ora, è riuscito a vivere in un mondo che non si manifesti di propria volontà¹⁴².

Il testo è ancor più significativo messo in relazione al concetto di parvenza, mediante cui la studiosa chiarisce la relazione tra il soggetto e il mondo appreso nella forma del “mi pare”. Per Arendt, infatti, la conoscenza del fenomeno non è mai univoca, ma proprio per questo correggibile sulla base delle differenti prospettive che ne hanno gli spettatori, ai quali il fenomeno si rende manifesto in quanto apparenza. In altre parole, la parvenza è connaturata ad un mondo strutturalmente condizionato sia dall'apparire e sia dalla pluralità di creature dotate di facoltà percettive. Pertanto nulla di ciò che appare si manifesta ad un singolo osservatore in tutte le sue sfaccettature e in tutti i suoi aspetti intrinseci, ma sempre da prospettive particolari determinate dal modo in cui l'oggetto si trova nel mondo e sulla base delle capacità percettive di chi lo osserva¹⁴³. Per la pensatrice, dunque, è la modalità di osservazione che genera l'errore, ma questo a sua volta può essere corretto cambiando il punto di osservazione. Questo è, in effetti, il compito della scienza, concepita in *The Life of The Mind*, appunto, come un prolungamento raffinato del senso comune. D'altra parte, se la scienza non è in grado di risolvere questa difficoltà, è perché pure lo scienziato appartiene al mondo delle apparenze, egli è quindi condizionato dalla struttura stessa del mondo, sebbene il suo punto di vista differisca dalla prospettiva del senso comune. In tal modo, Arendt ribalta la moderna idea di conoscenza, ritenendo che sia l'uomo ad essere condizionato dal modo d'essere del mondo cui egli appartiene e non viceversa. In base a questo discorso, tutte le creature capaci di percezione sono soggette ad autentiche illusioni¹⁴⁴. Da questa prospettiva il punto focale

¹⁴² Ivi, p. 106.

¹⁴³ Questo aspetto è anche toccato con eleganza e pervicacia nel saggio di K. F. Moors, *Modernity and Human Initiative: the Structure of Hannah Arendt's The Life of the Mind*, in «Political Science Review», XX, n. 3, 1980, pp. 189-230.

¹⁴⁴ Non solo gli uomini, ma anche gli animali hanno la capacità di manipolare l'apparenza a scopo di inganno. Nel caso specifico dell'essere umano, lo svelamento dell'identità non significa portare alla luce un io interno – considerato come un'apparenza autentica immutabile e ferma –, più semplicemente, lo smascheramento distrugge l'inganno senza, però, poter dire nulla di apparenze autentiche o di fondamenti certi. Dal punto di vista arendtiano, un io interiore, sempre che esista, non potrà apparire mai. Pertanto ella ritiene che non sia corretto parlare di apparenze interne, ma dovremmo semmai riferirci a sensazioni intimi, che non si manifestano nella forma dell'apparenza. I sentimenti e le sensazioni, infatti, sono fuori dal mondo, proprio perché manca loro la proprietà mondana dell'apparire (cfr. *TLM*, tr. it. cit., pp. 122 e sg.).

del realismo arendtiano è il seguente: solo ciò che appare nella forma del “mi pare” può essere oggetto di esperienza e di conoscenza.

Di fatto, la critica arendtiana alla “teoria dei due mondi” verte sul fatto che il fondo, comunque lo abbiano inteso scienziati e filosofi, è stato posto su un piano ontologico diverso rispetto al mondo fenomenico. Arendt mette in discussione proprio l’esistenza di un fondamento oltre le apparenze. Ciò, tuttavia, non significa che ella neghi l’esistenza di un’essenza, ma ritiene che il suo significato stia negli effetti che produce: in ciò che fa apparire, piuttosto che nella sua pura creatività. Dal suo canto, la nozione filosofica dell’essere come fondamento ha valore solo se posta in relazione con il mondo delle apparenze, dove essere e apparire coincidono, non sono in contrapposizione, ma si identificano. Dunque, la “teoria dei due mondi” può essere superata rigettando l’idea che il pensiero abbia il compito di ricercare il vero essere, ma soprattutto abbandonando la convinzione che il suo ritiro dal mondo debba essere una condizione definitiva dell’io che pensa, anziché temporanea e preparatoria all’esercizio del pensiero come capacità di giudizio e discernimento del giusto¹⁴⁵.

7. Il pensiero e la metafora

Come si è detto, il pensiero ha la caratteristica di essere invisibile, di non si manifestarsi nella forma dell’apparenza. L’attività del pensare è definita da Arendt come un solitario dialogo del soggetto con se stesso (il due-in-uno). Come scrive Arendt questa scissione dell’io con se stesso presuppone la coscienza, affermando poi che la vita della mente, data la natura riflessiva delle sue attività, implica l’essere coscienti di ogni contenuto mentale. Poiché il pensiero si svolge nell’intimità di un io appartenente al mondo delle apparenze, esso si attua attraverso un temporaneo abbandono del mondo sensibile che rappresenta un processo fondamentale, poichè per suo tramite il soggetto esercita la propria capacità di generalizzazione, grazie alla quale egli si pone nelle condizione di sapersi orientare in un mondo governato dall’individualità:

Nell’atto del pensare io non sono dove sono in realtà: non mi circondano oggetti sensibili, ma immagini invisibili a chiunque altro. È come se mi fossi ritirato in una sorta di terra di nessuno, l’attesa dell’invisibile, di cui non saprei nulla se non vi fosse entrata questa facoltà di

¹⁴⁵ Sulla tema del pensare rimando ai seguenti studi: A. Dal Lago, *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione*, cit., pp. 9-59; S. Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, cit., pp. 170-177; Ead., *Vita della mente e tempo della polis*, cit., pp. 358 e sg. M. L. Knott., *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, cit., pp. 30 e sg.; N. Mattucci, *La politica esemplare*, cit., pp. 174 e sg.

ricordare immaginare. Il pensare annulla le distanze, quelle temporali non meno delle spaziali. Posso anticipare il futuro e pensarlo come se fosse già presente, posso ricordare il passato come se non fosse scomparso¹⁴⁶.

Ogni contenuto mentale, d'altronde, è generato dalla capacità della mente di rendere attuale ciò che non è presente ai sensi, con l'ausilio dell'immaginazione, la quale assume un ruolo centrale nell'attività del pensare. Se infatti, il pensiero è in grado di svuotare gli oggetti percepiti della loro componente sensibile e di predisporli a divenire immagini mentali, è grazie all'immaginazione, cui la studiosa attribuisce la funzione di convertire il fenomeno in un'immagine idonea ad essere depositata nella mente.

Alla capacità di trasformare oggetti sensibili in immagini diamo il nome di «immaginazione». Senza tale facoltà, che rende presente ciò che è assente in forma desensibilizzata, nessun processo, nessuna sequenza di pensiero sarebbero possibili¹⁴⁷.

Pertanto, l'immaginazione costituisce «la condizione *sine qua* non per fornire alla mente convenienti oggetti di pensiero»¹⁴⁸. Nello svolgimento di questo suo compito, il pensiero non perde il legame con l'esperienza concreta, la quale, anzi, costituisce la matrice del pensare medesimo; sebbene ogni esperienza si manifesta nel processo di desensibilizzazione di un oggetto. D'altra parte, ogni pensiero generato da un'esperienza concreta, per poter di nuovo essere oggetto di riflessione della mente, deve potersi tradurre in un contenuto significativo:

Ogni pensiero proviene dall'esperienza, ma nessuna esperienza produce da sola un significato o anche solo coerenza senza passare attraverso le operazioni dell'immaginare del pensare. Vista dalla prospettiva del pensiero, la vita nel puro e semplice esserci è priva di significato; visto dalla prospettiva dell'immediatezza della vita del mondo dato ai sensi, il pensare, come accennava Platone, equivale a una morte vivente¹⁴⁹.

Dunque, l'attività invisibile e silente della mente, per manifestarsi nel mondo delle apparenze, esige la parola. Anche gli esseri pensanti, come tutti gli esseri che vivono nel mondo, hanno l'impulso ad esibire se stessi, esprimendo ciò che altrimenti resterebbe estraneo attraverso il

¹⁴⁶ *TLM*, p. 169.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 160.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 171.

linguaggio¹⁵⁰. Tuttavia Arendt ritiene che il criterio guida del linguaggio non sia principalmente, o esclusivamente, di natura apofantica: nel mondo condiviso, nella relazione con l'altro, il linguaggio, più che puntare alla verità o falsità delle proposizioni, mira al significato:

Il discorso, quindi, benché è in ogni caso «suono significante» (*phonē semantikē*) non è necessariamente *apophantikos*, un enunciato o una proposizione in cui siano in gioco, *alētheuein* e *pseudesthai*, verità è falsità, essere e non essere [...]. Una preghiera è sì un logos, ma non è né vera né falsa. Dunque, implicita nell'impulso a parlare non è necessariamente la ricerca di verità bensì la ricerca di significato [...]. Il linguaggio serve parimenti alla comunicazione tra gli uomini, ma in tal caso è necessario solo perché gli uomini sono esseri pensanti, come tali, sono nella necessità di comunicare i loro pensieri¹⁵¹.

La centralità che, invece, l'epistemologia moderna ha attribuito alla funzione apofantica del linguaggio si ricongiunge all'idea stessa di verità assoluta e alla necessità sempre più impellente di giustificare o convalidare le proposizioni del pensiero analitico¹⁵².

Di contro, Arendt afferma che il bisogno della ragione di comprendere, ricercare o attribuire un significato alle cose non può prescindere dalla funzione comunicativa del discorso; a significare che la ragione, diversamente dal pensiero astratto, non punta all'isolamento, ma alla pluralità. Quindi i discorsi rappresentano i modi attraverso cui l'uomo si tiene stretto al mondo: dare un nome alle cose equivale a dare loro un senso. Questo è, per la studiosa, il modo fondamentale di disalienare il

¹⁵⁰ Al contrario dell'apparire, che presuppone la presenza di altri spettatori, il pensiero nel suo bisogno di parola non vuole, né presuppone necessariamente gli ascoltatori. D'altra parte, Arendt sostiene che la comunicazione, in sé e per sé, non sia sufficiente a rendere necessario il linguaggio umano e la sua intrinseca complessità, in quanto ai fini comunicativi potrebbe essere sufficiente un linguaggio elementare fatto di suoni, segni, gesti non solo per l'autoconservazione, ma anche per l'esibizione dei sentimenti e degli stati d'animo (cfr. *TLM*, tr.it. cit., pp. 187 e sg.)

¹⁵¹ *TLM*, tr. it. cit., p. 184. Il nesso tra linguaggio e pensiero, che si esprime nella ricerca di senso o di comprensione autentica, riprende, arricchendola sotto una diversa prospettiva teorica, una delle tesi centrali che Arendt sviluppa nel V cap. di *The Human Condition*, dedicato all'agire. Nello specifico l'autrice riconosce al linguaggio una funzione politica che si esprime nella rivelazione della personalità dell'agente (Cfr. *THC*, tr. it. cit., pp. 127 e sg.). Per approfondimenti sulla valenza politica – soprattutto per quanto concerne il piano della narrazione storica e poetica – si vedano i seguenti studi: S. FORTI, *Vita della Mente e tempo della polis*, cit., pp. 281-285; N. Fraser, *Communication, Transformation, and Consciousness-Raising*, in C. Calhoun, J. McGowan, *Hannah Arendt e The Meaning of Politics*, cit., pp. 166-178.

¹⁵² Per una visione d'insieme sulla questione linguistica nell'ambito della filosofia di taglio analitico si veda: F. D'Agostini, N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002.

mondo. Pertanto, linguaggio e pensiero stanno in una connessione reciproca, al punto che, dal suo punto di vista, non è possibile immaginare un pensiero senza parole¹⁵³.

Sebbene il linguaggio sia il solo mezzo attraverso cui le attività della mente possono manifestarsi al mondo esterno e all'io pensante, esso non corrisponde ad un vocabolario predeterminato in grado di rispondere adeguatamente alle esigenze delle nostre attività spirituali: la mente trae il suo lessico dalle esperienze di vita ordinaria, perciò l'uso delle parole con le quali si dà significato agli stati interni non è casuale o arbitrario. Ogni linguaggio, infatti, è metaforico. Per Arendt la metafora non è una semplice figura retorico-poetica del discorso, con la quale si descrive il *transfert* di un certo termine in un oggetto differente, benché analogo a ciò che si intende rappresentare. Il linguaggio è metaforico nella misura in cui evidenzia, o rende manifeste alla mente, relazioni non immediatamente percepite da quest'ultima. Ogni metafora porta allo scoperto una somiglianza tra cose dissimili, che è una somiglianza di relazioni, la quale si esprime in un'analogia composta di quattro termini:

Ogni metafora porta allo scoperto «una percezione intuitiva della somiglianza in cose dissimili [...]. Tale somiglianza non si identifica con quella presente in oggetti altrimenti dissimili, ma è una somiglianza di relazioni quale ha luogo in un'analogia, che necessita sempre di quattro termini e si può rappresentare nella formula: $B : A = D : C$. «Così una coppa è in rapporto a Dioniso ciò che uno scudo è per Ares». Di conseguenza la coppa sarà descritta metaforicamente come lo scudo di Dioniso¹⁵⁴.

Nella riflessione arendtiana il linguaggio metaforico è l'unico mezzo attraverso cui la ragione speculativa (il pensiero), manifesta se stessa. In altre parole la metafora fornisce al pensiero astratto immagini che nascono da un'intuizione proveniente dal mondo delle apparenze. In prima istanza, dunque, la funzione della metafora è quella di attribuire realtà ai concetti; di annullare, o sospendere, la preconditione delle attività spirituali: la loro temporanea alienazione dal mondo. La metafora getta un ponte tra la distanza interposta tra le attività interiori e invisibili della mente e il mondo delle apparenze. Essa è, dunque, molto importante per il pensiero, perché chiarisce

¹⁵³ Proseguendo nel discorso, Arendt sostiene che tale corrispondenza sia assente nelle civiltà in cui la parola discorsiva è sostituita dall'immagine. Nel caso della cultura cinese, ad esempio, il pensiero non è discorsivo, ma si sviluppa attraverso immagini mentali: è un pensare per immagini, da cui segue una visione del mondo immediatamente più unitaria o, perlomeno, meno analitica e astratta di quella occidentale. Secondo la studiosa, anzi, il punto di vista occidentale si diversifica da quello orientale, proprio perché non dispone di immagini adeguate a rappresentare un concetto generale (cfr. *THC*, tr. it. cit, pp. 187 e sg.). Da ciò il motivo di una visione dualistica e contrapposta del reale.

¹⁵⁴ Ivi, p. 188.

un'esperienza che non appare. La metafora effettua il *transfert* del pensare dalla realtà dell'io a quella del mondo delle apparenze. Pertanto una qualsiasi metafora dischiude il significato autentico di ciò che raffigura quando la parola sia restituita al contesto originario: l'esperienza di senso comune. Le metafore sono i modi in cui ci formiamo dei concetti sul mondo, le vie attraverso cui è possibile rappresentarlo, orientandoci in esso nelle forme del discorso e dell'agire:

Al pensiero senza immagini, «astratto», la metafora fornisce un'intuizione tratta dal mondo delle apparenze, la cui funzione è di «provare la realtà dei nostri concetti» annullando dunque, per così dire, quel ritirarsi dal mondo delle apparenze che è la pre-condizione delle attività spirituali [...]. La metafora effettua il *metapherein* – «tras-portare» – di un'autentica e in apparenza impossibile *metabasis eis allo genos*, il passaggio da uno stato esistenziale, quello del pensare, a un altro, quello di apparenza tra le apparenze. Ciò può essere realizzato solo mediante analogie¹⁵⁵.

Questo passaggio chiarisce ulteriormente il motivo per cui secondo Arendt la scienza moderna ha prodotto una forbice insanabile tra il linguaggio logico-formale e quello di senso comune. Ella, infatti, ritiene che il formalismo logico abbia smarrito la funzione reale della metafora: quella di essere la modalità attraverso cui la mente si rivolge al mondo apparente per illuminare e chiarire le nostre esperienze ordinarie, piuttosto che per squalificare la realtà di senso comune. Con ciò la studiosa non intende affermare che la scienza sia priva di figure analogiche, mediante le quali essa è in grado di rappresentare i suoi oggetti; né tantomeno che tra gli oggetti dell'analisi scientifica non sia possibile stabilire opportune relazioni di somiglianza. Molto più semplicemente, le figure o i modelli matematici, a suo modo di vedere, non esercitano quella che la pensatrice ritiene essere la funzione autentica della metafora, principalmente perché la scienza attuale sembra essere incapace

¹⁵⁵ Ivi, p. 189. Pur con le dovute attenzioni alle differenze teoriche, questo passaggio suggerisce un accostamento della concezione arendtiana sulla metafora – da lei concepita, appunto, come lo strumento attraverso il quale la mente elabora una visione complessa e stratiforme della realtà, che si esplicita nel linguaggio – con le teorie dei linguisti J. Lakoff e M. Johnson intorno alla natura metaforica del nostro sistema concettuale. L'idea fondamentale di questi autori è che non vi sia una differenza tra quest'ultimo e il nostro modo di rappresentare il mondo, ma che anzi i modelli di cui la mente si serve non siano fondamentali al pensiero, come anche al nostro modo di vedere il mondo e di agire in esso. Come Arendt, anche questi autori riscontrano che la metafora non sia soltanto un mezzo poetico-letterario, ma che la mente stessa ha una struttura metaforica che si riflette nel linguaggio: i concetti formulati linguisticamente hanno, anch'essi, un'organizzazione metaforica. Si veda G. Lakoff e M. Johnson, *Metaphors We Live by*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, tr. it. *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998 (in particolare pp. 21-24). Per disporre di un quadro generale degli studi sul tema della metafora è utile rifarsi a C. Cacciari (cura di), *Teorie della metafora. L'acquisizione, la comprensione e l'uso del linguaggio figurato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1992.

di mettere in atto un trasferimento della sua immagine del mondo nel mondo stesso. Essa, infatti, più che stabilire connessioni, ha aperto delle voragini, dei vuoti di senso difficili da colmare sia nell'ambito strettamente epistemico sia nel mondo della prassi:

Ciò che si smarrisce nel calcolo matematico è la funzione reale della metafora, il fatto che con essa la mente si rivolge al mondo sensibile al fine di illuminare le esperienze sensibili della mente, quelle esperienze per le quali nessuna lingua possiede le parole¹⁵⁶.

Quindi Arendt attribuisce un significato profondamente realista alla metafora, che non si esaurisce nell'espressione di una semplice similitudine, ma nella relazione tra stati di cose reali, relazione che la studiosa giudica irreversibile. Sotto questa luce la metafora rafforza il primato delle apparenze sopra ogni cosa. Questo, peraltro, è anche confermato dal carattere straordinario del pensare, il quale si porta fuori dall'esperienza ordinaria solo per farvi ritorno arricchito da una maggiore consapevolezza del mondo stesso:

Se il parlare e il pensare scaturiscono da un'origine comune, il dono stesso del linguaggio potrebbe allora essere assunto come una sorta di prova o forse, meglio, come un pegno, del fatto che l'uomo è per natura provvisto di uno strumento capace di trasformare l'invisibile in un'apparenza [...]. Ed è in questa sfera che per mezzo della metafora il linguaggio della mente fa ritorno al mondo della visibilità per illuminare e approfondire ciò che non si può vedere ma può essere detto. Analogie, metafore e emblemi sono i fili con cui la mente si tiene stretta al mondo anche quando, per distrazione, abbia perduto il contatto diretto con esso, ed assicurano l'unità dell'esperienza dell'uomo [...]. Esiste infine irreversibilità del rapporto espresso nella metafora: a modo suo essa indica il primato assoluto del mondo delle apparenze e procura insieme una testimonianza supplementare del carattere straordinario del pensare, del suo trovarsi sempre fuori dell'ordine [...]. Non vi sono due mondi proprio perché la metafora li unisce¹⁵⁷.

¹⁵⁶ *TLM*, tr. it. cit., p. 193.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 195 e sg.

III

LA TECNOLOGIA SENZA FINE: DALLA VITA *FROZEN* ALL'UMANITÀ SUPERFLUA

C'è un divario profondo tra coloro che prima di noi sapevano che la terra gira intorno al sole, ma né l'una né l'altro sono al centro dell'universo, e che concludevano che l'uomo aveva perduto la sua dimora insieme alla sua posizione privilegiata nella creazione, e noi, ancora e probabilmente per sempre creature legate alla terra, vincolate al metabolismo con una natura terrestre, ma che abbiamo trovato infine la capacità di produrre processi che hanno un'origine e una dimensione cosmica.

(H. Arendt, 1957)

1. Il moderno sviluppo tecnologico e la perdita stabilità

La riflessione sulla tecnica costituisce il secondo polo della critica arendtiana alla modernità che, come già scritto, ruota intorno alla tesi secondo cui l'alienazione del mondo è l'anima della crisi contemporanea, non semplicemente un corollario. La questione tecnologica è analizzata principalmente in *The Human Condition*, ma vi sono anche altri saggi, scritti tra gli anni '50 e la fine degli anni '60, che risultano essere imprescindibili ai fini di una definizione esaustiva e unitaria della prospettiva arendtiana e, nello stesso tempo per illuminare le tesi contenute in suddetta opera¹⁵⁸. Poiché Hannah Arendt tratta la questione inserendola all'interno della teoria politica e dell'agire, il suo pensiero dà la percezione di essere disorganico e, per molti versi, anacronistico nel vivo dell'attuale dibattito, che tenta di venire a capo della complessità di un mondo così profondamente condizionato dalla tecnologia al punto che i suoi abitanti, sembrano non essere più

¹⁵⁸ Come già scritto, i saggi presi in considerazione sono ora tutti raccolti nel volume postumo di H. Arendt, *Essays in Understanding: 1930-1954*, cit. In particolare mi riferirò a: H. Arendt, *Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps*, in «Jewish Social Studies», XII, 1, pp. 49-64; tr. it., *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in S. FORTI (a cura di), *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit., pp. 7-21; Ead., *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, «The Review of Politics», XV, 1953, n. 3, pp. 303-327 (rist. in H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Second Enlarged Edition, The World Publishing Company, Meridian Books, New York 1958, pp. 460-479); tr. it., *Ideologia e terrore*, in *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 630-659; Ead., *Europe and the Atom Bomb*, «Commonweal», LX, 25, 1954, pp. 578-580; tr. it., *L'Europa e la bomba atomica*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 189-198; Ead., *The Conquest of Space*, tr. it. cit., pp. 79-99; Ead., *Truth and Politics*, «The New Yorker», 25 febbraio 1967, pp. 48-88; rist. in *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, cit.; tr. it. *Verità e politica*, in *Verità e politica. La conquista dello spazio*, cit., pp. 29-77. Altri saggi saranno riportati nel seguito del presente studio.

capaci di distinguere ciò che è “naturale” da ciò che è “artificiale” – come, del resto, la stessa Arendt proclama con forza nel suo saggio del '63¹⁵⁹. Sotto questa luce, il pensiero arendtiano è estremamente significativo, proprio perché si leva come una denuncia a questa insidiosa distorsione, che per lei coincide con la moderna incapacità dell'uomo di riconoscere, comprendere e rispettare i limiti imposti dalla nostra condizione umana e terrestre. Pertanto, la riflessione arendtiana, al di là dei suoi anacronismi, mi pare quanto mai attuale, proprio perché si rivolge alle singole coscienze, invitandole a riflettere sulle conseguenze e sui rischi di un modo di agire e di operare lontano dalla scena del mondo. Invito che incarna il compito, eticamente sostenibile, del pensiero, ovvero quello di comprendere che cosa stiamo facendo.

Come già osservato, questo interesse per le implicazioni pratiche della tecnologia e per il suo impatto sul mondo della vita è in linea con l'approccio dell'umanista, che affronta la questione tecnologica in maniera diversa rispetto a quello degli scienziati, degli epistemologi o degli storici o della scienza. Ma d'altra parte, Arendt prende le distanze anche dal modo in cui filosofi a lei contemporanei hanno trattato la questione. Se da un lato, infatti, l'approccio degli scienziati al problema si è risolto quasi sempre in una visione ottimistica della scienza o in un atteggiamento valutativo delle competenze tecnico-cognitive dell'uomo; dall'altro i filosofi, sviati dalla discussione sull'essenza della tecnica, si sono mostrati incapaci di comprendere quest'ultima come espressione delle facoltà umane, come attività integrata nel mondo e non come qualcosa di estraneo e avulso ad esso¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Cfr. *The Conquest of Space*, tr. it. cit., p. 99.

¹⁶⁰ La riflessione sulla tecnica – su che cosa essa sia e come la si debba interpretare – ha costituito uno dei temi più interessanti nel dibattito filosofico-culturale del Novecento, senza però trovare un esito definitivo. Ancora oggi, infatti, essa è al centro di una nutrita e dibattuta discussione – espressione di ulteriori approfondimenti e nuove prospettive sul piano filosofico, sociologico, politico, culturale e, anche, scientifico –, tale da rendere difficile il raggiungimento di una definizione capace di mettere d'accordo, sia sul piano teorico che su quello pratico, le molteplici e specifiche direzioni che da esso si diramano. Sulla scorta di Feenberg (A. Feenberg, *Questioning technology*, Routledge, London and New York 1999; tr. it., *Tecnologia in discussione*, Etas, Milano 2002) è possibile rintracciare almeno due grandi paradigmi filosofici che chiariscono efficacemente il processo esplicativo della discussione sulla questione tecnologica. Mi riferisco alla concezione essenzialista (o del determinismo tecnologico) da una parte e a quella anti-essenzialista (o del costruttivismo tecnologico) dall'altra. La prima si è interrogata sull'essenza della tecnica, giungendo a conclusioni pessimistiche e tecnofobiche. Secondo questa prospettiva la tecnica – quale insieme di pratiche orientate al raggiungimento di uno scopo – riduce ogni cosa a mere funzioni e oggetti, l'uomo compreso, in vista di un agire strumentale e efficace. Di conseguenza essa non dà spazio a nessun'altra azione che non sia orientata al successo. In tal senso la tecnica sarebbe governata da una razionalità assolutamente dominante, che annulla ogni interferenza esterna in

Per Arendt, invece, la discussione sulla tecnica, così come non può vertere sulla ricerca di un significato metafisico della stessa, nemmeno può tener conto esclusivamente del suo funzionamento interno, della sua ragion d'essere in base ai risultati efficienti che esso produce. Anche quest'ultimo è un modo pericoloso di isolare la tecnica dal suo contesto di appartenenza: il mondo. Pertanto, l'indagine deve orientarsi sull'uso che facciamo delle nostre conoscenze tecnico-scientifiche, indagine che la studiosa interpreta come uno sforzo della mente di legare in una prospettiva olistica i fattori che hanno inciso sul nostro modo di agire e pensare il mondo. In questo senso, l'analisi arendtiana si presenta prima di tutto come un tentativo di comprensione di quei meccanismi storici, sociali e culturali che hanno portato al rovesciamento della stabilità del mondo in luogo di un mutamento senza fine:

La situazione creata dalle scienze assume una grande portata politica. Ogni volta che è in gioco il linguaggio, la situazione diviene politica per definizione, perché è il linguaggio che fa dell'uomo un essere politico. Quello che io propongo, perciò, è molto semplice: niente di più che pensare a ciò che facciamo¹⁶¹.

La studiosa, inoltre, prende le distanze dal dibattito europeo sulla filosofia della tecnica, che ha visto come protagonisti intellettuali profondamente segnati dagli eventi drammatici che scossero l'Europa e il mondo nella prima metà del Novecento. Diversamente dai suoi contemporanei, l'atteggiamento critico e, su alcuni versanti, squalificante della Arendt costituisce solo il punto di

nome del suo inarrestabile processo. La seconda si dissocia, invece, dagli esiti pessimistici e catastrofisti degli essenzialisti, rifacendosi ad una visione di progettualità e contestualizzazione socio-politica della tecnologia. In altri termini, quest'ultima non è più interpretata come una forza aliena – guidata da un'intrinseca e perversa razionalità astratta – che si impone sulla vita sociale degli uomini, ma è, semmai, uno sfondo che sottende la vita quotidiana, dal momento che le persone comuni incontrano la tecnica come una dimensione del loro mondo della vita. Da qui l'esigenza di promuovere un più alto grado di partecipazione e responsabilità dei singoli nel quadro delle decisioni politico-sociali inerenti alle possibili direzioni che il progresso tecnico-scientifico può o deve intraprendere. Un'utile classificazione delle diverse concezioni sulla tecnica è contenuto in M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000. Un approccio al problema critico e articolato è, anche, contenuto nel volume di R. C. Scharff, V. Dusek, *Philosophy of technology: the technological condition: an anthology*, Blackwell Publishing, Malden (USA) 2003. Si veda, infine, il recente studio di M. T. Pansera, *Tecnica*, cit., nel quale l'autrice, ripercorrendo il pensiero di alcuni tra i più importanti filosofi del Novecento, offre chiavi di lettura utili per orientarsi nella difficile e complessa questione tecnologica.

¹⁶¹ *THC*, tr. it. cit., p. 5.

partenza di un percorso dialogico che tenta di essere costruttivo e interattivo rispetto alle parti chiamate in causa¹⁶².

Ritengo, inoltre, che la riflessione arendtiana sulla tecnica, pur essendo debitrice del pensiero di Heidegger, non sia del tutto assimilabile alla concezione heideggeriana. Questo studio si propone, anzi, di far emergere le differenze che possono sussistere tra Arendt e l'antico maestro, in ragione del fatto che ella supera le categorie di pensiero del filosofo, sviluppando tesi a esso contrarie. A cominciare dall'approccio della stessa che, come si è detto, non è filosofico-metafisico, ma politico, cioè fedele alla contingenza del mondo plurale, cui la tecnologia appartiene. Ma per meglio chiarire la posizione arendtiana, vorrei soffermarmi, seppur brevemente, su alcuni motivi centrali della concezione heideggeriana sulla tecnica.

La tecnica per Heidegger è l'espressione più acuta del mascheramento dell'Essere, quindi di quel predominante nichilismo che attraversa l'epoca tardo-moderna. Come egli afferma in *Die Frage nach der Technik*, l'essenza della tecnica va ricercata in qualcosa di non tecnico, che è identificabile nella metafisica occidentale. In breve la tecnica è un processo di strumentalizzazione del mondo: un mondo a cui l'uomo non sente più di appartenere – in ragione della netta contrapposizione tra soggetto/oggetto che costituisce il tratto qualificante della metafisica moderna – perché valutato nei termini riduttivi di un complesso di mezzi disponibili "per". Su queste basi il filosofo respinge l'idea che la tecnica sia qualcosa di neutrale, cioè un semplice mezzo vuoto di essenza. Essa è, piuttosto, un processo di predisposizione e utilizzazione di strumenti – un modo complesso di servirsi di mezzi disponibili, o resi tali, in vista dei fini –; ma questa definizione funziona solo sul piano antropologico: per ciò che interessa l'attività quotidiana dell'uomo. Ad un livello di analisi ontologico che, appunto indaga l'essenza dei fenomeni (come l'Essere si manifesta nell'ente), la tecnica rivela molto di più. Innanzitutto Heidegger distingue tra tecnica artigianale e tecnica moderna (che si sviluppa a partire della scienza moderna). La prima viene intesa come produzione (*poiesis*), che dal nascondimento porta allo svelamento (*alètheia*), perciò la sua essenza è quella di essere un modo del disvelamento della verità, che raggiunge il suo apice nella produzione delle opere d'arte. La seconda al contrario è disvelamento nel senso della provocazione: un prendere –

¹⁶² Come avrò modo di chiarire più avanti, il rifiuto arendtiano di allinearsi all'idea della tecnica come di un processo perverso che, secondo il dibattito intellettuale europeo, raggiunge il suo apice negli USA, è esplicitato apertamente in, H, Arendt, *Europe and America; Dream and Nightmare*, «Commonweal», LX, 1954, n. 23, pp. 578-580; tr. it., *Sogno e incubo*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 181-188; Ead., *Europe and the Atom Bomb*, ivi, LX, 1954, n. 24, pp. 578-580; tr. it., *L'Europa e la bomba atomica*, ivi, pp.189-193; Ead., *Europe and America: the Threat of Conformism*, «Commonweal», LX, 1954, n. 25, pp. 607-610; tr. it., *La minaccia del conformismo*, ivi, pp. 194-198.

che è anche pretendere – energie e materie prime disponibili (che il filosofo intende in senso contrapposto alla produzione). La natura si riduce, così, a qualcosa da usare, manipolare e sfruttare. Quale riserva di energie impiegabili essa è *fondo (Bestand)*. D'altra parte, questo svelamento nella provocazione non è opera dall'uomo, il quale è parte di questo processo provocante: colui che porta allo scoperto le energie della natura. Questo spiega perché per Heidegger la tecnica non possa essere interpretata solo come mezzo disponibile; da ciò la teoria dell'imposizione e dell'impianto (*Ge-stell*). Nell'epoca moderna, che si appoggia alla scienza, l'essenza – ciò che è nascosto – si manifesta come appello provocante, che spinge l'uomo a impiegare come fondo – il reale – ciò che si disvela. In tal senso il filosofo giudica la tecnica moderna come qualcosa di ambiguo, che svela e nello stesso tempo nasconde l'essenza: vi è in essa ciò che l'uomo può perdere, ma anche ciò che può salvarlo¹⁶³. La prospettiva heideggeriana si estende nel saggio *Die Zeit des Weltbildes*¹⁶⁴. Qui la tecnica coincide con la metafisica occidentale e quest'ultima viene rappresentata come l'essenza dell'epoca moderna. Questa a sua volta è caratterizzata dalla compresenza di scienza moderna e tecnica meccanica (concepita come trasformazione della prassi, non derivante dalla scienza, ma dall'essenza stessa del mondo moderno). L'essenza della scienza moderna risiede proprio nella riduzione della natura ad oggetto di rappresentazione. Si verifica di conseguenza un cambiamento del concetto di verità: nel soggetto conoscente essa diviene certezza del rappresentare quell'oggetto – la natura – che gli è contrapposto. Ritorna, dunque, la dicotomia soggetto-oggetto attraverso la quale la metafisica occidentale si porta a compimento. Per Heidegger quindi il mondo moderno è insieme soggettivismo e oggettivismo. Infatti, nel momento in cui l'individuo rappresenta se stesso come *subjectum*, anche il concetto di ente perde di significato e acquista valore solo come oggetto di rappresentazione del soggetto. Da qui la tesi secondo cui solo in età moderna l'uomo ha un'immagine del mondo. Quella del mondo-oggetto, del rappresentabile, proprio perché prodotto dall'uomo stesso. La grande aporia in questo processo sta nella perdita di senso, ovvero nell'incapacità di cogliere la verità, la quale in età moderna si esprime come assenza dell'essere

¹⁶³ Con questo termine non si vuole alludere ad una situazione trascendente o religiosa, ma piuttosto al recupero di una dimensione autentica dell'esistenza umana che può essere seguita ponendosi sulla strada dell'arte e del linguaggio poetico. Questa dimensione raggiungibile attraverso la *technè*, è appunto un disvelare nella forma del produrre (*poiesis*). Solo l'opera d'arte può essere via d'accesso alla verità, poiché, sottraendosi all'utile, preserva e rivela la verità stessa. L'uomo deve però avvicinarsi all'arte con un atteggiamento non tecnico (utilitaristico), ma poetico. Quest'ultimo si esprime nel silenzio, nel lasciar parlare l'essere attraverso l'opera (M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, in *Holzwege*, cit., pp. 1 e sg.; tr. it., *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 57 e sg.).

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, *Holzwege*, cit., pp.75 e sg.; tr. it., *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 71 e sg.

manifesto.

Per altro verso, il filosofo non sembra indicare un modo per sfuggire al destino dell'essenza moderna, che, anzi, deve compiersi fino in fondo e che si traduce nella forma dell'essere come nulla. In altri termini il destino della modernità si esplica come qualcosa che non si è in grado di capire con il linguaggio, con la *forma mentis* della metafisica occidentale. Questo anche il risvolto della medaglia. Infatti solo a partire dall'esperienza del nulla (il vuoto di senso) è possibile prepararsi ad appartenere all'essere: quindi aprirsi a una nuova comprensione di quest'ultimo. È da tale prospettiva che Heidegger fa coincidere la storia della metafisica con il nichilismo e quest'ultimo con l'essenza stessa della tecnica – quale manifestazione operativo-applicativa della scienza moderna. Ecco perché egli sostiene che la metafisica non sia un errore, ma semmai il mistero dell'Essere che si sottrae e si nasconde. A proposito vorrei mettere in evidenza che il pensiero del filosofo si presta ad essere interpretato su due assi conclusivi differenti: il primo ha un taglio pessimistico, mentre il secondo indica una via, certo difficile da perseguire, ma risolutiva del nichilismo. Tuttavia sarebbe poco corretto leggerli in chiave dicotomica, cioè in un rapporto di reciproca e insanabile contrapposizione, perché entrambi rappresentano momenti imprescindibili di un unico processo. Infatti il primo momento enfatizza l'impossibilità da parte dell'uomo di riuscire a controllare o dominare la tecnica, in quanto non è lui a porla, ma piuttosto gli si impone. Questa fase costituisce anche un corollario irrinunciabile al secondo momento che, invece, richiama l'individuo alla necessità di portarsi radicalmente fuori dai paradigmi linguistici e mentali della metafisica occidentale. Come se Heidegger auspicasse la realizzazione di una ragione nuova e "aliena" capace di opporsi al destino cieco a cui il nichilismo moderno costringe l'uomo. La sola differenza che, mi pare, si interponga fra i due è la seguente: mentre il primo indica una fase storica incontrovertibile (in quanto è farsi evento dell'essere), il secondo corre sotto il segno della speranza. Ma è anche vero che non si tratta di una soluzione definitiva e, come tale, potrebbe anche non realizzarsi mai.

Per Arendt, al contrario, la tecnica non coincide con l'essenza di un'epoca e non è la manifestazione di un'entità che si dissimula, manifestandosi negativamente nella forma del *Ge-stell*. La tecnica è quella modalità della *vita activa*, corrispondente all'inventiva e alla capacità creativa che l'uomo, come abbiamo visto, impiega nell'edificazione di un mondo contrapposto a quello naturale. Anche la tecnica è una prerogativa della condizione umana e, come tale, sarà sempre parte costitutiva dell'umanità: espressione della *vita activa* dell'uomo, qualunque sia il contesto nel quale egli si troverà ad esistere. Il suo inizio coincide con il momento in cui l'essere umano scopre di essere un costruttore di strumenti. La tecnica, infatti, è quell'insieme di pratiche che si realizzano

nel mondo attraverso una vastissima e complessa gamma di oggetti che concorrono a modificare la scena del mondo medesimo. Attraverso essa l'uomo si propone una finalità: edificare un mondo stabile e duraturo nel quale egli non solo possa emanciparsi dalla natura, ma possa realizzare se stesso in quanto essere umano: come individuo politico, capace di parlare e agire di concerto all'interno di una sfera pubblica. In tal senso la funzione mondiale attribuita alla tecnica – preservare il mondo dagli attacchi del tempo e del processo vitale che tutto erode inesorabilmente – giustifica la distinzione sotterranea presente in *The Human Condition* tra i fini intramondani della tecnica e quelli extramondani che caratterizzano il moderno sviluppo tecnologico. In altri termini, Arendt considera la moderna tecnologia come una deviazione della tecnica dall'opera, ovvero da un quadro di conoscenze e competenze tecniche che attribuiscono senso e finalità all'attività del fare:

Solo noi, e solo da qualche decennio, abbiamo iniziato a vivere in un mondo interamente determinato da una scienza e una tecnologia in cui la verità oggettiva e la competenza pratica sono derivate da leggi cosmiche e universali anziché terrestri e «naturali», dove la conoscenza, acquisita scegliendo un punto di riferimento extraterrestre, è applicata alla natura terrestre e alla tecnica umana¹⁶⁵.

Tale deviazione si sviluppa su due binari: quello della scienza moderna e quello del lavoro capitalistico, fenomeni che hanno determinato una profonda trasformazione sociale e culturale. Stando a questa chiave di lettura, la tecnologia può essere intesa come una forma degenerata di tecnica. Essa è il corso seguito dalla tecnica sotto il segno dell'alienazione, ovvero ponendosi al servizio di una scienza che si sviluppa sulla base del punto di Archimede e di modalità lavorative organizzate sulla base di interessi orientati al di là dell'uomo stesso. Da un punto di vista socio-antropologico, dunque, l'*incipit* della tecnologia coincide con il momento in cui *homo faber*, dopo essere intervenuto a vantaggio di *animal laborans* per alleviarne le fatiche con la creazione di strumenti specifici, finisce poi per condurre l'intero processo lavorativo sulla base di una fredda sua razionalità strumentale orientata alla spregiudicata ricerca dell'utile e del profitto. È, dunque, opportuno richiamare, seppur brevemente, quelle che, secondo la pensatrice, sono le fasi storiche principali dello sviluppo tecnologico agli esordi dell'età moderna: la meccanizzazione, l'invenzione dell'elettricità e l'automazione.

Notoriamente, la rivoluzione industriale cominciò con l'invenzione della macchina a vapore, che nell'arco di breve tempo portò alla progressiva sostituzione degli attrezzi con le macchine. Per quanto attiene al discorso arendtiano, questo passaggio segna il momento in cui le conseguenze

¹⁶⁵ *THC*, tr. it. cit., p. 198.

pratiche della tecnologia fanno il loro ingresso nel mondo. Tutto sommato Arendt giudica questa fase inoffensiva, perché ancora caratterizzata dall'utilizzo di forze naturali per scopi umani: imitando i processi naturali, le macchine costituiscono un potenziamento delle normali attività del corpo umano, non già una loro sopraffazione. L'elemento di novità è semmai determinato dallo sfruttamento delle miniere di carbone per l'alimentazione della macchina¹⁶⁶. La situazione cambia prendendo in considerazione lo stadio successivo, che è caratterizzato dall'ingresso dell'elettricità nell'ambito lavorativo. Come, infatti, ella scrive in *The Human Condition*, questo avvenimento coincide con una fase che segna un punto di rottura rispetto al modo tradizionale di concepire la tecnica, come un reticolato complesso di strumenti e attività a disposizione di *homo faber*. L'uso dell'elettricità ha portato all'attuale sviluppo della tecnica, dove le categorie concettuali in base alle quali egli aveva sempre pianificato la propria attività perdono la loro applicabilità:

Ora infatti non si usano più i materiali come la natura li produce per noi, troncando i processi naturali o interrompendoli o imitandoli. In tutti questi casi, il nostro scopo era di mutare e denaturalizzare la natura per i nostri fini mondani, così che il mondo degli artefatti umani da una parte e la natura dall'altra restavano due unità distintamente separate¹⁶⁷.

Lo sviluppo moderno della tecnologia, dunque, non si limita a servirsi della natura per i propri scopi, ma va ben oltre il fatto di trasformarla o depotenziarla, per garantire la continuità del mondo umano. Tanto meno la tecnologia risponde al compito fondamentale di mantenere distinto il mondo umano da quello naturale, ma fa esattamente il contrario:

Oggi abbiamo cominciato a creare, per così dire, scatenare dei processi naturali che non si sarebbero mai verificati senza di noi, e invece di proteggere accuratamente il mondo degli artefatti umani contro le forze elementari della natura, mantenendoli il più possibile fuori dal mondo umano, abbiamo immesso queste forze, insieme alla loro potenza elementare nel mondo stesso. Ne è risultata una vera e propria rivoluzione nel concetto di fabbricazione¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Secondo la lettura arendtiana, la fase meccanica non presenta niente di nuovo rispetto alla logica di *homo faber*, anzi resta in linea con la sua mentalità e con il tratto dominante della tecnica: fare violenza alla natura. Si noti che Arendt, a differenza di Heidegger, non riconosce nella violenza tecnica, nel suo elemento provocante, l'essenza degenerare della tecnica moderna, ma la caratteristica necessaria all'attività del fare, senza la quale essa non potrebbe essere realizzata. Insomma, si tratta del modo attraverso cui l'uomo si emancipa dalla natura.

¹⁶⁷ *THC*, tr. it. cit. p. 106.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

L'automazione è, infine, la fase più recente di questo sviluppo, ma anche quella più illuminante ai fini della comprensione del discorso arendtiano, perché non soltanto indica il punto culminante di una tecnologia usata in direzione contraria al mondo, ma soprattutto l'inizio di una radicale trasformazione del concetto di vita e di essere umano. L'aspetto saliente dell'automazione sta nella sua netta differenza rispetto alla fabbricazione. Mentre, infatti, il processo mediante cui sono realizzati i prodotti resta interamente distinto dal prodotto finito, i prodotti dell'automazione sembrano non distinguersi dai quei processi naturali da cui hanno avuto inizio. Considerati sullo sfondo dei fini umani, che hanno un inizio e una fine ben definita, i prodotti dell'automazione assumono un carattere di automatismo. Arendt definisce automatici tutti i processi cui inerisce un movimento spontaneo, ovvero indipendente dalla volontà umana, quindi autonomo da qualsiasi interferenza deliberata. Nelle forme di produzione contraddistinte dall'automazione, la distinzione tra produzione e prodotto, insieme alla preminenza del prodotto sulla fabbricazione, non solo è superata, ma perde di significato. Le categorie dell'*homo faber* e del suo mondo, che impongono un'inizio e una fine ben precisi, sono qui inapplicabili proprio come lo sono sulla natura, che segue un movimento autonomo e circolare¹⁶⁹.

Arrivata a questo punto la moderna tecnologia ha tradito il suo fine mondano, infrangendo la stabilità del mondo e riversando su di esso un mutamento senza precedenti; mutamento che, pur non avendo una matrice naturale, si è insinuato talmente a fondo nel mondo e nella vita degli uomini da sembrare spontaneo e automatico; al punto da indurre gli esseri umani ad accettarlo come qualcosa di naturale, anziché contrastarlo. Il tutto ha generato conseguenze sulla percezione di ciò che è naturale (compreso l'essere umano) e di ciò che, invece, è artificiale. Siamo, infatti, arrivati al punto che l'"artificio" sembra addirittura imporsi come criterio guida, o predominante, dell'agire umano:

Se la tecnologia attuale consiste nell'immettere delle forze naturali nel mondo degli artefatti umani, la tecnologia futura consisterà ancora nell'immettere le forze universali del cosmo che ci circonda nella natura della terra. Resta da vedere se le tecniche del futuro trasformeranno in regno della natura – così come lo conosciamo fin dall'avvento del nostro mondo – nello stesso modo in cui la tecnologia attuale ha modificato il carattere mondano degli artefatti umani, o in un modo ancora più radicale¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Su questo punto Arendt spiega l'ostilità dei moderni sostenitori dell'automazione nei confronti della visione meccanicistica della natura e dell'utilitarismo, così come essi sono stati praticati nel corso del XVIII secolo, e il rigetto delle tipiche espressioni dell'orientamento unilaterale di *homo faber*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

Ma al di là dei possibili scenari futuri, rimane il fatto che l'immissione di forze cosmiche sulla scena del mondo ha intaccato la finalità di quest'ultimo, che consiste nell'essere una dimora permanente, grazie alla quale gli uomini possono affermare se stessi nell'ambito di una dimensione politica e intersoggettiva.

2. Uno sguardo oltre la teoria dell'adattamento

Entrando nel merito del dibattito sulla tecnica, che ha accomunato filosofi e intellettuali della prima e seconda metà del Novecento, Arendt sostiene che la discussione sulle implicazioni pratiche della tecnologia sia stata bruscamente sviata dalla teoria dell'adattamento dell'uomo alle macchine, equivalente ad una forma di degenerazione e perversimento della catena mezzi-fini. Tale concezione, agli occhi della studiosa, si traduce in un approccio alla questione tecnologica fuorviante, e forse anche sterile, per due ragioni: la prima è che l'uomo, essendo condizionato per natura, si adatta alle cose che crea; la seconda è che le categorie mezzi-fini cui la tesi dell'adattamento fa riferimento sono applicabili solo all'interno del quadro di riferimento pratico e teorico di *homo faber*. In ragione della sua condizione, consistente nell'adattarsi a qualsiasi cosa data all'uomo o creata da lui, egli si adatta a un ambiente di macchine nel momento stesso in cui le progetta; esse pertanto divengono una condizione imprescindibile dell'esistenza umana, così come attrezzi e strumenti di altro genere lo sono state nelle epoche precedenti.

Uscendo dal vocabolario arendtiano la teoria dell'adattamento può essere assimilata alla tesi dell'autonomia della tecnica¹⁷¹. La tesi dell'autonomia sostiene che la tecnica – da principio un vuoto strumento (o insieme di strumenti) sottoposto al controllo dell'uomo – nel corso della storia si sia resa autonoma, incarnando fini propri, che alla fine sono diventati esclusivi e prevaricanti rispetto agli stessi individui. Si assiste, dunque, ad un processo di inversione tra fini e mezzi, ben esemplificata con l'immagine della *serva padrona*, che, ad esempio, George Simmel propone nella *Philosophie des Geldes*¹⁷². I sostenitori più convinti di questa tesi sono certamente Hans Jonas e

¹⁷¹ Per quanto concerne l'argomento ritengo utile rifarmi alla classificazione indicata da M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, cit., secondo la quale l'autrice propone alcuni grandi paradigmi teorici, all'interno dei quali sono fatte confluire le diverse soluzioni filosofiche sulla tecnica. Non bisogna, tuttavia, considerare queste classificazioni come schemi rigidamente contrapposti fra loro, poiché ognuna di esse stabilisce con le altre un dialogo fatto di implicazioni e rimandi circolari e complessi.

¹⁷² G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, in *Gesamtausgabe*, Band 6, a cura di D.P. Frisby e K.C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; tr. it., *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 2003.

Günther Anders. Per Jonas, che affronta il problema in *Das Prinzip Verantwortung*¹⁷³, lo sviluppo tecnologico acquista al suo interno una forza coattiva il cui impatto conduce ad esiti irreversibili nel processo di trascendimento della volontà e dei piani degli attori. Ciò a cui gli individui hanno dato vita si sottrae al loro potere e controllo, imponendo una nuova prassi: la coazione al ripetere. Egli, infatti, scrive: «mentre siamo liberi di fare il primo passo, al secondo e a tutti gli altri siamo schiavi»¹⁷⁴. A suo avviso, bisogna pertanto porre un rimedio, anzi porre un freno allo strapotere della tecnica, non essendo possibile venire a patti con essa, perché il suo sviluppo è autonomo rispetto alla volontà dell'uomo. Jonas vede come necessario correggerne i mali, ricorrendo ad una sfera esterna alla tecnica, una sfera il cui potere deve essere tale da esercitare una risolutiva forma di controllo sul sistema perverso posto in essere da quest'ultima. Egli coglie questa possibilità all'interno della società stessa, ovvero in una decisa azione normativa e regolativa delle applicazioni tecniche. In altre parole, il moderno sviluppo tecnologico, che è alla base di quella condizione di disorientamento e impoverimento spirituale dell'essere umano, produce una situazione d'emergenza, che rende necessaria e urgente la costituzione di un nuovo complesso di valori etici e normativi distinti da quelli tradizionali¹⁷⁵. Questo nuovo sistema di valori etico-normativi, evidentemente, non può limitarsi alla considerazione dell'uomo valutato nel suo isolamento, ma deve fare i conti con l'estensione di carattere globale delle conseguenze della tecnica sul piano della vita; conseguenze totalizzanti in quanto sono arrivate ad un punto in cui la posta in gioco è la sopravvivenza dell'individuo e della specie. Da qui il dovere etico per l'uomo di affermare la vita, di garantirne il diritto, orientando le sue azioni sullo sfondo di una responsabilità esterna dall'impianto normativo¹⁷⁶.

¹⁷³ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Farnkfurt am Main 1979; tr. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.

¹⁷⁴ Ivi, pp. 103 e sg.

¹⁷⁵ Secondo Jonas, infatti, l'attuale sviluppo tecnico-scientifico è al suo interno paradossale e ambivalente perché sembra rendere impossibile, ma al tempo stesso necessaria, la costruzione di un nuovo apparato etico e normativo, che si sostituisca alle dissolte strutture morali tradizionali (cfr. ivi, pp. 211 e sg.).

¹⁷⁶ Cfr. ivi, pp. 282 e sg.

Le tesi, invece, espresse da Anders in *Die Antiquiertheit des Menschen, I*¹⁷⁷, sono ancora più radicali. Anch'egli vede la tecnica come un'attività autonoma da decisioni, volontà e desideri umani: il suo procedere coincide con una versione moderna del fato contro cui non abbiamo possibilità di replica. Non ci può essere vittoria per l'uomo – semmai solo la scabra illusione di poter padroneggiare la tecnica, mentre ne diviene strumento. Né ci può essere una rivincita, perché l'essere umano non è neppure consapevole dell'inversione dei ruoli. Pertanto la tecnica da serva si trasforma in padrona (rovesciamento dei mezzi in fini). Secondo il filosofo, l'uomo, in buona sostanza, non sa vedere quanto il sistema tecnologico sia pericoloso per il suo destino socio-esistenziale. Piuttosto egli, nella sua veste di funzionario (e produttore) meticoloso all'interno della prassi tecnologica, non solo si sottomette, ma soprattutto conferma e favorisce l'avanzamento di questo processo autonomo e inarrestabile, nel senso di non opporre ad esso nessun freno. È abbastanza evidente che il pensiero di Anders si staglia sullo sfondo di un pessimismo ad impatto apocalittico, in base al quale un cambiamento in direzione contraria alla tecnica non è proprio pensabile all'interno di una società spaccata dal cosiddetto «dislivello prometeico»¹⁷⁸. La tecnica, infatti, ha impresso una trasformazione così profonda della stessa, da non consentire alcun recupero, essendo animata da una tendenza propulsiva al mutamento che ne ha imposto i ritmi, le leggi, i modi d'essere e di configurarsi. Tutto ciò senza che l'uomo abbia potuto avere voce in capitolo¹⁷⁹.

¹⁷⁷ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen, I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C. H. Beck, München 1956; tr. it. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

¹⁷⁸ Ivi, p. 24.

¹⁷⁹ Fermo restando il «dislivello prometeico» tra l'uomo e la tecnica e l'impianto pessimistico delle considerazioni andersiane, credo si possa affermare che in, *Die Antiquiertheit des Menschen, II*, si faccia strada una tesi la quale forse può essere letta come una possibilità, se non proprio salvifica o redentiva dell'umanità, perlomeno percorribile. Per Anders, infatti, l'essere umano, pur non potendo incarnare il compito di cambiare il mondo così drasticamente mutato dalla tecnica – che evolve indipendentemente dalla sua volontà –, ha, tuttavia, le facoltà per interpretare il cambiamento. L'individuo può cercare di capirne l'essenza e la direzione, così da rendere possibile, almeno in termini spirituali, un "cambiamento" del cambiamento stesso. D'altra parte, questa "ermeneutica" dell'essenza di quel *vaso di Pandora* che è la tecnica, appare come l'unica battuta d'arresto possibile della corsa autonoma, pervasiva e distruttiva della tecnologia. In tal senso, mi paiono eloquenti le seguenti parole: «il diavolo si è trasferito in una nuova dimora. E anche se siamo incapaci di cacciarlo fuori durante la notte, affumicandolo – ammesso poi che vogliamo farlo – perlomeno dobbiamo sapere dove si nasconde, dove possiamo scovarlo». Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Verlag C. H. Beck, München 1980; tr. it. *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 382 e sg.

Ma torniamo ad Arendt, la quale, invece, si concentra sul tentativo di comprendere come sia potuto sorgere il problema dell'adattamento o dell'autonomia della tecnologia. Per la stessa, la convinzione che gli uomini siano potuti diventare i servitori delle macchine da loro inventate, adattandosi ad esse anziché usarle come strumenti per soddisfare le necessità e i bisogni umani, affonda le sue radici nell'effettiva condizione del lavoro, dove la distinzione mezzi-fini, diversamente dall'opera, è priva di senso, poiché al suo interno la produzione è semplicemente orientata al consumo:

Nello stesso processo vitale, di cui il lavoro rimane una parte integrante e che non trascende mai, è ozioso porre questioni che presuppongono la categoria di mezzi-fini: è come se gli uomini lavorassero e consumassero per avere la forza di lavorare, o se lavorassero per procacciarsi i mezzi da consumare¹⁸⁰.

Considerando questa incapacità di distinguere chiaramente i mezzi dai fini da un punto di vista socio-antropologico, è possibile constatare che le attitudini e i modelli di pensiero di *homo faber*, sono sostituiti da un più generale processo di unificazione ritmica tra il corpo e lo strumento di lavoro. In altri termini, il lavoro raggiunge maggiori risultati attraverso un'esecuzione ritmicamente ordinata della sua attività. Questo, d'altra parte, è possibile imponendo una coordinazione uniforme di tutti i singoli movimenti individuali. All'interno di questa pianificazione ordinata, gli attrezzi perdono il loro carattere strumentale, così come si oscura del tutto la distinzione fra l'uomo e gli strumenti di lavoro o i fini che si vorrebbero perseguire. Ciò in ragione del fatto che il processo lavorativo e quindi tutti i processi della fabbricazione eseguiti secondo le modalità del lavoro, non è dominato da uno sforzo intenzionale dell'uomo, o dal fine che si intende perseguire, ma solo ed esclusivamente dal movimento del processo produttivo e dal ritmo che esso impone ai lavoratori. Si comprende allora perché non sia più il corpo a determinare il movimento dell'attrezzo, ma viceversa è l'andamento della macchina a governare quello del corpo. Arendt, peraltro, riconduce queste considerazioni al fatto che l'*animal laborans* non si avvale degli strumenti per la costruzione di un mondo stabile e duraturo, bensì per agevolare il processo vitale cui corrisponde:

Il caso delle macchine è del tutto diverso. Diversamente dagli attrezzi usati artigianalmente, che in qualsiasi momento del processo dell'operare rimangono sempre al servizio delle mani, le macchine esigono che il lavoratore le serva, che egli adatti il ritmo naturale del suo corpo al loro

¹⁸⁰ *THC*, tr. it. cit., p. 105.

movimento meccanico. Questo certamente non implica che gli uomini come tali si adattino o diventino servi delle loro macchine, ma significa che, finché dura l'operare della macchina, il processo meccanico ha sostituito il ritmo del corpo umano. Anche l'attrezzo più elaborato rimane un servo, incapace di sostituire la mano. Anche la macchina più primitiva guida il lavoro del corpo e può eventualmente sostituirlo del tutto¹⁸¹.

Dal punto di vista arendtiano, il rovesciamento mezzi-fini è uno schema concettuale che non esaurisce adeguatamente la complessità del problema in questione. Ciò perché la categoria mezzi-fini ha senso unicamente nel raggio di azione dell'*homo faber*, il quale intende la strumentalità in senso antropocentrico: egli, nella sua veste di fabbricatore di strumenti, ha inventato un'ampia ed eterogenea gamma di strumenti, al fine di garantire la stabilità e la durevolezza del mondo umano, non per coadiuvare il processo della vita. La questione, quindi, non consiste tanto nel vedere se l'uomo è padrone o schiavo delle macchine, ma se queste servono ancora il mondo e le sue cose o se, invece, i processi dell'automazione abbiano cominciato a dominare, e anche distruggere, il mondo. Pertanto Arendt scrive:

Certo è che il processo automatico ininterrotto della fabbricazione non solo ha tolto di mezzo l'“assunto arbitrario” che “la mano dell'uomo guidata dal cervello rappresenta l'ottimo dell'efficienza”, ma anche la convinzione tanto più importante che le cose del mondo attorno a noi dipendano dai progetti dell'uomo e siano costruite secondo i criteri umani dell'utilità o della bellezza. Al posto di entrambi, che sono criteri del mondo, abbiamo cominciato a progettare prodotti che ancora adempiono certe “funzioni fondamentali”, ma la cui forma sarà sostanzialmente determinata dal funzionamento delle macchine. Così come stanno le cose è diventato tanto privo di senso descrivere questo mondo di macchine in termini di mezzi-fini, quanto lo è sempre stato chiedere alla natura se produca il seme per produrre l'albero o l'albero per produrre il seme¹⁸².

Anche il fine più generale attribuito alle macchine, quello di liberare l'uomo dalla fatica del lavoro, è secondario – ma soprattutto obsoleto – rispetto agli scenari che il potenziale scientifico-tecnologico è in grado di prefigurare e sui quali vale la pena di soffermarsi, perché rivelano un punto decisivo ai fini della comprensione del discorso. Il fatto è che l'uomo, servendosi della tecnologia per fini non mondani, ha in mano il potere di cancellare la linea divisoria tra ciò che è naturale e ciò che invece è artificiale. Egli, comunque, muovendosi in una direzione in cui la posta

¹⁸¹ *Ibidem*.

¹⁸² Ivi, p. 108.

in gioco è la cancellazione del mondo, che non deve essere necessariamente letta nei termini di una distruzione fisica dello stesso – sebbene l’uomo sia pericolosamente vicino alla realizzazione di tale eventualità –, ma piuttosto come la perdita della dimensione pubblica, all’interno della quale l’uomo è garantito, tutelato nella sua dignità di essere umano:

Il mondo delle macchine è diventato un sostituto del mondo reale, anche se questo pseudo-mondo non può assolvere al compito più importante dell’artificio umano, che consiste nell’offrire ai mortali una dimora permanente e più stabile di quanto essi stessi non siano [...] I processi naturali da cui quel mondo si alimenta lo assimilano progressivamente al processo biologico, così che gli apparecchi che una volta maneggiavamo liberamente cominciano ad apparire “gusci attaccati al corpo umano come al corpo di una tartaruga”. Considerata dal punto di vista dominante di questo sviluppo, la tecnologia non appare “il prodotto di uno sforzo umano cosciente per estendere il potere materiale, ma piuttosto uno sviluppo biologico dell’umanità in cui le strutture innate dell’organismo umano sono trapiantate in misura sempre più crescente nell’ambiente circostante”¹⁸³.

3. Dal punto di Archimede alla conquista dello spazio

Come Arendt sostiene, la scienza universale impiega la tecnologia per soddisfare finalità estranee al mondo. Quest’ultima, infatti, è il mezzo attraverso il quale la scienza passa dal piano delle ipotesi a quello fattuale, dove le teorie si affermano come verità coercitive proprio perché trovate confermate nella prassi sperimentale¹⁸⁴. In altre parole, la tecnologia rappresenta il canale mediante il quale la scienza, dopo essersi allontanata dal mondo, vi fa ritorno, non per conciliarsi, ma per imporre a quest’ultima teorie che stravolgono interamente la visione di senso comune:

Tuttavia, la triste verità è che il contatto perso tra il mondo dei sensi e delle apparenze e la visione del mondo fisico è stato ristabilito non dallo scienziato puro, ma dall’«idraulico». I tecnici, che costituiscono oggi la schiacciante maggioranza dei «ricercatori», hanno fatto scendere sulla terra i risultati degli scienziati. E anche se lo scienziato è ancora assediato dai paradossi e dalle più sconcertanti perplessità, il fatto stesso che tutta una tecnologia possa svilupparsi a partire dai suoi risultati dimostra la solidità delle sue teorie e ipotesi in maniera più

¹⁸³ Ivi, p. 109.

¹⁸⁴ *The Conquest of Space*, tr. it. cit., p. 82.

convincente di quanto non potrebbero mai fare l'osservazione e l'esperimento puramente scientifici¹⁸⁵.

D'altra parte, se la tecnologia rende accessibile la scoperta scientifica all'esperienza del senso comune, è perché gli scienziati stessi dipendono da tale esperienza e sfruttano le attitudini di *homo faber* per il raggiungimento dei loro obiettivi conoscitivi. Pertanto Arendt, in *The Life of the Mind* scrive: «L'attività conoscitiva non è meno legata al nostro senso di realtà della costruzione di case: è, alla stessa stregua, un'attività di costruzione di case»¹⁸⁶. Come è già stato sottolineato, sul piano strettamente umanistico, le perplessità nascono quando la tecnica si mette al servizio di una scienza che tratta il mondo da un punto di vista extraterrestre, mediante il quale l'alienazione si introduce nel mondo della vita.

Per la studiosa, un'espressione evidente della direzione che lo sviluppo tecnologico ha intrapreso sotto il segno dell'alienazione è la moderna esplorazione dello spazio. Non a caso ella in *The Human Condition* individua nel lancio del primo satellite, avvenuto nel 1957, il segno tangibile dell'alienazione dalla terra che costituisce la cifra della scienza moderna. Tale impresa, nell'ottica arendtiana, non è soltanto espressione di un progresso tecnico sempre più raffinato, capace di testimoniare l'acquisito potere umano di realizzare ciò che in precedenza poteva essere solo ipotizzato o immaginato nei più arditi racconti fantascientifici¹⁸⁷. Essa, infatti, riveste grande importanza per le sue implicazioni sull'uomo e sulla *Lebenswelt*, perché sottende per la Arendt una profonda alterazione del concetto di umanità, del modo comune di sentirsi uomini che dimorano nel

¹⁸⁵ Ivi, pp. 90-91.

¹⁸⁶ *TLM*, tr. it. cit., p. 141.

¹⁸⁷ Come sostiene Arendt la fantascienza è un interessante bacino di osservazione, in quanto foriera di sentimenti e di desideri di massa. Essa quindi diventa un veicolo importante per capire i timori e le ansie, ma anche le aspettative collettive e i futuri scenari percorribili dalla scienza, quindi il cambiamento del mondo per effetto del progresso tecnologico e scientifico. Naturalmente la letteratura di riferimento è sconfinata, ma vorrei qui suggerire una certa sintonia di pensiero tra la Hannah Arendt e Isaac Asimov, i cui racconti sono incentrati sulla relazione tra l'uomo e le sue macchine intelligenti; sul fatto che i confini tra le parti in causa sono tanto labili, incerti e sfumati da mettere in discussione il concetto di intelligenza umana (dato lo sviluppo sempre più rapido e raffinato dell'intelligenza artificiale), ma soprattutto quello di umanità e delle sue future realizzazioni. Ciò che accomuna entrambi è la preoccupazione dei rischi inerenti il non saper istituire o cogliere i necessari confini (o limiti) tra la dimensione naturale, e più propriamente umana, e quella, invece, tecnico-artificiale. Su questo versante sono significative le due serie di racconti brevi contenute in, I. Asimov, *I, Robot*, Doubleday, New York, 1950; tr. it., *Io Robot*, Mondadori, Milano 2003, e Id., *The Rest of the Robot*, Doubleday, USA, 1964, tr. it., *Il secondo libro dei robot*, Mondadori, Milano 2004.

mondo e che vivono sulla terra. La moderna esplorazione dello spazio fa parte di un ambizioso progetto di conquista dell'universo, non scaturisce da un puro interesse teoretico, bensì dalla volontà dell'uomo di liberarsi dalla propria condizione terrestre e di rendersi padrone di una dimora alternativa alla terra. Perciò la pensatrice afferma che l'immediata reazione rispetto a questo avvenimento non fu un sentimento di orgoglio di fronte ai possibili scenari che si aprivano sotto lo sguardo dell'uomo, ma un sentimento di sollievo per aver compiuto il primo passo verso la «liberazione degli uomini dalla prigione terrestre»¹⁸⁸.

Tale sentire rappresenta, agli occhi della Arendt, un fatto del tutto nuovo, in quanto l'individuo moderno è stato il solo a considerare la terra come una prigione per i corpi degli uomini, manifestando il desiderio di raggiungere materialmente lo spazio. Per la pensatrice «sarebbe questo l'esito dell'emancipazione e della secolarizzazione dell'età moderna, iniziate con l'abbandono, non necessariamente di Dio, ma di un dio che era il Padre celeste: il ripudio sempre più fatidico di una Terra che era la madre di tutte le creature viventi sotto il cielo»¹⁸⁹. Questo punto costituisce il nodo problematico della discussione perché la terra rappresenta, agli occhi della Arendt, «la vera quintessenza della condizione umana e la natura terrestre [...] e l'unica nell'universo che possa provvedere gli esseri umani di un *habitat* in cui muoversi e respirare senza sforzo e senza artificio»¹⁹⁰.

Un passo decisivo verso la direzione descritta è stato fatto quando i primi astronauti furono lanciati nell'universo a bordo delle loro navicelle. A significare che, grazie alle sue conoscenze tecniche, l'uomo si è messo nelle condizioni di andare là dove prima poteva arrivare soltanto sfruttando la sua immaginazione e il suo potere di astrazione. Se, però, questo risultato ha aumentato la statura dell'uomo, non ha tuttavia sradicato la fragilità della condizione umana: il fatto che il corpo umano, preso nella sua semplice datità, non è equipaggiato per vivere nello spazio. Così come; d'altra parte, l'uomo non si affranca da quel limite insito nella sua natura che è la brevità della vita:

Nei termini di questo sviluppo, il tentativo di conquistare lo spazio sta a significare che l'uomo spera di essere capace un giorno di andare fino al punto di Archimede, che egli ha anticipato con la semplice forza d'astrazione e d'immaginazione. Tuttavia, nel fare ciò egli

¹⁸⁸ *THC*, tr. it. cit., p. 1.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 2.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

perderà necessariamente il suo vantaggio. Tutto quello che egli potrà trovare è solo il punto di Archimede rispetto alla terra, ma una volta arrivato fin là, e acquisito questo potere assoluto sul suo habitat terrestre, egli avrà bisogno di un nuovo punto di Archimede, e così ad infinitum. In altre parole, l'uomo può soltanto perdersi nella immensità dell'universo, poiché l'unico vero punto di Archimede sarebbe il vuoto assoluto al di là dell'universo¹⁹¹.

Non tenendo conto della breve durata della vita dell'uomo, e dei limiti che essa suggerisce, si verifica una deiezione del concetto stesso di vita, giacché lo si priva del suo significato più profondo: il rispetto dell'uomo in quanto essere umano. Ciò mette l'uomo in una situazione di sovraesposizione molto rischiosa per la sua costitutiva umanità e politicità, perché il concetto stesso di vita perde il significato di bene, ma acquista quello di un qualcosa di scomodo da annullare, modificare, potenziare, trasformare, in vista di un potenziamento dell'umanità stessa, di una modificazione radicale per rendere l'uomo un essere perfettamente accomodabile in un *habitat* non geocentrico¹⁹². Avanza, quindi, l'idea che la vita sia un limite da sradicare, si apre la strada al fatto che essa possa essere trattata come qualcosa di disponibile, di cui poter disporre per fini superiori all'esistenza dell'uomo del mondo. Come afferma la stessa Arendt, il dubbio che l'impresa spaziale possa in qualche modo essere autodistruttiva è ben rappresentato dal principio di indeterminazione di Heisenberg, il quale ha scientificamente mostrato che vi è un limite oltre il quale la precisione delle misurazioni tecniche, di cui lo scienziato si avvale, non può comunque andare. Il principio di indeterminazione non è significativo solo nel campo strettamente teorico, ma acquista un grande valore applicato al mondo della prassi che la tecnologia moderna ha modificato drasticamente. Essa, infatti, ha dotato l'essere umano di ogni sorta di macchinari strabilianti, che sbilanciano la condotta dell'uomo e la capacità di pensare se stesso e gli altri nella fragilità della propria condizione umana e nel limite fisico che essa ci impone; mentre la coscienza di questo limite è la bussola del nostro agire nel mondo nel rispetto stesso dell'umanità e della sua inviolabilità, che nasce dal nostro essere vulnerabili, a dispetto del potenziamento tecnologico che offusca la nostra capacità di pensare e saperci orientare nel mondo della vita. La tecnologia, secondo Arendt, ci fa dimenticare che, al di là della nostra straordinaria capacità creativa, c'è sempre e comunque l'uomo; che gli artifici tecnologici, con cui rischiamo di mandare in *tilt* il nostro mondo, non vivono di una vita propria, ma sono uno strumento nelle nostre mani: dipende solo da noi decidere come vogliamo usare le nostre competenze tecniche. Ciò perché, anche se siamo propensi a dimenticarlo, è altamente improbabile

¹⁹¹ *The Conquest of Space*, tr. it. cit., p. 97. Cfr. anche *THC*, tr. it. cit., pp. 2-5.

¹⁹² Su questo punto si vedano M. Weyembergh, *L'âge moderne et le monde moderne*, cit., pp. 158 e sg.; A. Papa, *Nati per incominciare*, cit., pp. 159 e sg.

che dietro gli apparati tecnologici l'uomo incontri nel mondo qualcosa che non sia stato fatto da lui e che, quindi, non sia lui stesso sotto diverse maschere:

L'astronauta lanciato nello spazio extraterrestre e imprigionato nella sua capsula piena di strumenti dove ogni incontro fisico reale con lo spazio circostante significherebbe una morte immediata, potrebbe benissimo essere considerato una incarnazione simbolica dell'uomo di Heisenberg, l'uomo per il quale quanto più diventa ardente il desiderio di eliminare tutte le considerazioni antropocentriche del suo contatto con il mondo umano che lo circonda tanto più diventa improbabile l'incontro con qualcosa di diverso da se stesso e dalle cose fatte dall'uomo¹⁹³.

È a questo punto che la preoccupazione dell'umanista per l'uomo e per la sua dignità di essere umano diventa così pressante da non poter esser più elusa dallo scienziato¹⁹⁴. Il punto in cui è arrivata la scienza porta ad uno sconvolgimento radicale del concetto di umanità e del significato che essa implica. La direzione seguita dalla scienza va ben oltre la distruzione della vita terrestre, perché tocca i punti nevralgici della vita nel suo significato politico e umano. A rischio qui è l'uomo nella sua umanità, la cancellazione della vita e del valore politico della vita e dell'essere umano. Queste possibilità devono preoccupare, come il fatto che l'uomo è il regista inconsapevole della sua distruzione morale, ancorché fisica. È probabile, infatti, che l'era robotica riuscirà a garantire la sopravvivenza della vita, ma potrebbe anche portare all'estinzione dell'essere umano; forse non nella sua componente biologica, ma certamente in quella che è la sua dimensione umana e politica, mediante cui egli instaura con gli altri esseri forme di azioni (anche dialogiche) e di interazioni significative. Al di là di questo, i risultati della scienza universale hanno modificato così radicalmente il concetto di essere umano, al punto da poterne dubitare e da poterlo mettere in discussione alla stregua di qualsiasi altro fenomeno fisico:

È come se attualmente all'osservatore sospeso nel libero spazio immaginato da Einstein – sicuramente una creazione della mente umana e del suo potere d'astrazione – fosse seguito un osservatore in carne e ossa che deve comportarsi come se fosse un semplice figlio dell'astrazione dell'immaginazione. È a questo punto che tutte le perplessità teoriche della

¹⁹³ *The Conquest of Space*, tr. it. cit., p. 96.

¹⁹⁴ Si veda in proposito anche E. Young-Bruehl, *Why Arendt Matters?*, Yale University Press, New York 2006; tr. it., *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Einaudi, Torino 2009 (in particolare p. 146). Inoltre, una narrazione suggestiva sulle conseguenze derivanti dall'incapacità di pensare cosa realmente facciamo quando agiamo spinti unicamente dalla possibilità del "poter fare", si trova nel racconto di Max Frisch, *Homo Faber. Ein Bericht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1957; tr. it. *Homo Faber. Resoconto*, Feltrinelli, Milano 2005.

nuova visione del mondo fisico fanno irruzione come delle realtà nel mondo quotidiano dell'uomo e sconvolgono il suo senso comune naturale, ossia terrestre. Abbiamo raggiunto lo stadio in cui il dubbio radicale cartesiano sulla realtà in quanto tale, la prima risposta filosofica alle scoperte della scienza nell'età moderna, può diventare oggetto di esperimenti fisici che liquiderebbe bruscamente la famosa consolazione di Descartes "dubito dunque sono" e la sua convinzione che qualunque sia lo stato della realtà e della verità così come sono dati ai sensi e alla ragione, non si può dubitare del proprio dubbio e rimanere incerti se si dubita o no¹⁹⁵.

Comunque la si veda, l'impresa spaziale, per la Arendt, è tutt'altro che innocua, poiché essa è il risultato voluto di una scienza che, fin dal principio, si è imposta come una scienza universale, che considerava la terra dal punto di vista dell'universo. Proprio per questo, essa costringe a pensare che ci sono limiti oltre ai quali l'uomo non può andare; e questi limiti non sono soltanto fisici, ma soprattutto etici e politici. Come tali, essi dovrebbero valere da criterio di riferimento ogni qualvolta lo scienziato si rende conto di poter fare ciò che non è in grado di comprendere. Vorrei, infine, concludere con le parole della stessa Arendt:

Al momento le prospettive di uno sviluppo di una soluzione interamente benefica della difficile situazione attuale della moderna scienza e tecnologia non appaiono particolarmente buone. Siamo giunti alla nostra attuale capacità di «conquistare lo spazio» attraverso la nostra capacità di manipolare la natura da un punto dell'universo esterno alla Terra. Infatti, è questo ciò che effettivamente facciamo quando liberiamo processi energetici che ordinariamente si svolgono soltanto nel Sole o quando tentiamo di avviare in una provetta i processi dell'evoluzione cosmica o quando costruiamo macchine per la produzione e il controllo di energie sconosciute nella dimora della natura terrestre. Senza ancora occupare effettivamente il punto in cui Archimede desiderava stare, abbiamo trovato un modo di agire sulla terra come se disponessimo della natura terrestre dall'esterno, dal punto dell'osservatore liberamente sospeso nello spazio di cui parla Einstein. Se osserviamo da questo punto ciò che accade sulla terra e le varie attività degli uomini, cioè se picchiamo il punto di Archimede a noi stessi, allora queste attività ci sembreranno soltanto dei comportamenti viventi che possiamo studiare con gli stessi metodi che usiamo per studiare il comportamento dei ratti¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Ivi, p. 92.

¹⁹⁶ Ivi, p. 98.

4. La vita in discussione

Fedele al suo discorso, Hannah Arendt individua nelle pratiche biogenetiche una seconda zona rossa all'interno della quale opera la scienza attuale. Dal suo punto di vista, infatti, tale ambito di ricerca e di sperimentazione mira alla trasformazione dell'atto procreativo in un processo programmato e modificabile. Ma l'introduzione dell'artificiale nell'evento spontaneo della nascita rischia, secondo la filosofa, di convertire la nascita in una tecnica o in uno strumento disponibile alla realizzazione di progetti politici o sociali miranti alla squalificazione della vita e dei suoi significati politici a vantaggio di quella che Arendt, già in *The Origins of Totalitarianism*, tratta come vita *frozen* (vita artificiale), creata al di fuori dell'ordine naturale: la vita come risultato certo di una sperimentazione tecnico-scientifica che interrompe i margini di casualità e imprevedibilità propri dell'atto del venire al mondo.

Il progetto di creare una vita *frozen* non è guidata da un semplice interesse teoretico, ma dalla volontà di potenza che, nella figura dello scienziato, spinge l'uomo ad oltrepassare i limiti della propria condizione umana e terrestre. Come è stato scritto nel capitolo precedente, la scienza universale ha dotato l'essere umano di uno straordinario potere creativo, che prima dell'età moderna era giudicata una prerogativa esclusiva dell'azione divina. Il problema sta nel fatto che egli usa il suo potere tecnico in direzione contraria rispetto all'umano, che considerato nella sua semplice datità costituisce un limite da estirpare. Il desiderio di superare i limiti imposti dalla nostra condizione naturale portano lo scienziato, con tutto il suo bagaglio tecnico-cognitivo, a sconfinare in un ambito che non gli è proprio: la dimensione umana e politica, caratterizzata da quegli elementi di imprevedibilità e irreversibilità tanto ostili alla scienza. Lo scienziato opera in un ambito che è sguarnito di quegli elementi o argini che sono fondamentali per un agire di tipo poetico: il controllo e la prevedibilità. In questo modo egli introduce l'artificialità nella sfera pubblica, mettendo in crisi la natalità come evento spontaneo e indisponibile. Pertanto Arendt mette in guardia dalla minaccia soggiacente alle sperimentazioni genetiche, che fundamentalmente consiste nel rischio di impoverimento e denigrazione della persona, di trasformare l'essere umano nel feticcio di se stesso, se non in un essere meccanicamente controllabile, disponendo della nascita come di uno strumento o programma di selezione dell'essere umano in base a criteri esterni e alieni all'uomo stesso¹⁹⁷:

¹⁹⁷ È possibile qui avvicinare il pensiero di Arendt a quello di Jonas, che ugualmente mette in evidenza gli effetti imprevedibili e incontrollabili, derivabili da un intervento tecnico-ingegneristico indiscriminato sulla vita umana. Anch'egli sottolinea il rischio di trasformare l'evento naturale della nascita in qualcosa di tecnico e manipolabile all'interno di una logica astrattiva e oggettivante, ma soprattutto rivolge le sue perplessità sull'accresciuto potere dei tecnici e degli scienziati e sul timore che esso possa essere impiegato abusivamente ai danni delle vite più fragili e

L'artificio del mondo umano separa l'esistenza umana dall'ambiente meramente animale, ma la vita è estranea a questo mondo artificiale, e attraverso di essa l'uomo rimane in relazione con gli altri organismi viventi. Molti sforzi scientifici sono stati diretti in tempi recenti a cercare di rendere "artificiale" anche la vita, a recidere l'ultimo legame per cui l'uomo rientra ancora tra i figli della natura. È lo stesso desiderio di evadere dalla prigione della terra che si rivela nel tentativo di creare la vita in una provetta, nel desiderio di mescolare "sotto il microscopio il plasma germinale congelato di persone di comprovato valore per produrre esseri umani superiori" e "modificarne la grandezza, forma e funzione"¹⁹⁸.

Lo stesso desiderio di sfuggire alla condizione umana si nasconde nella volontà scientifica di protrarre artificialmente la durata della vita umana oltre il limite dei cent'anni. Tale disegno, tuttavia, secondo l'autrice di *The Human Condition*, non risponde all'esigenza di migliorare la qualità dell'esistenza umana, ma coincide con quella stessa volontà di potenza che caratterizza l'impresa spaziale e che si esprime nel desiderio di superare i limiti della condizione umana. Pertanto ella scrive:

Quest'uomo del futuro, che gli scienziati pensano di produrre nel giro di un secolo, sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata data, un dono

vulnerabili. Così egli si esprime: «Ma a chi appartiene questo potere? E su chi, o che cosa, esso si esercita? Evidentemente è il potere dei viventi sugli uomini venturi, che sono gli oggetti inermi di decisioni prese in anticipo da chi pianifica oggi. L'altra faccia dell'odierno potere è la futura schiavitù dei vivi nei confronti dei morti» (Cfr. H. Jonas, *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, 1985; tr. it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997, p. 125). Mentre, sul concetto di *natalità* arendtiano, sul suo carattere straordinario in quanto nuovo inizio e sulla sua struttura politica perché spontaneamente protesa nella dimensione intersoggettiva, si basa Habermas nel definire la sua idea di genetica liberale. Quella proposta da filosofo francofortese è l'idea di una genetica capace di fondare il proprio operato sul concetto di indisponibilità della nascita come cominciamento; una genetica che insieme possa garantire i diritti di autoaffermazione dell'adulto in quanto persona "presente", ma anche la libertà invalicabile del nascituro in quanto persona "futura", la cui vita non può essere programmata a priori. Cfr. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2001; tr. it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002 (per il rimando ad Arendt, pp. 59 e sg.). Invece, per avere un quadro generale dei problemi riguardanti la biogenetica e che sono oggetto di discussione soprattutto nell'ambito della bioetica, rimando ai seguenti studi: A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 2000 e E. Colombetti, *Incognita uomo. Corpo, tecnica, identità*, Vita e Pensiero, Milano 2006; M. T. Pansera, *Tecnica*, cit., pp. 171 e sg.

¹⁹⁸ *THC*, tr. it. cit., p. 2.

gratuito proveniente da non so dove (parlando in termini profani) che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto¹⁹⁹.

Secondo l'interpretazione arendtiana, l'intervento tecnico sulla nascita implica un autentico attentato alla libertà umana, la quale si esplica attraverso la natalità. Arendt, infatti, pone il concetto di *natalità* come la categoria centrale della sua teoria politica, in quanto è la capacità di dare inizio a qualcosa di nuovo. Nella riflessione arendtiana, la nascita è un avvenimento imprevedibile, che come tale interrompe il ciclo seriale del processo naturale e funge da condizione imprescindibile affinché l'uomo possa dare inizio a nuove catene d'azioni nel mondo. Intervenendo artificialmente sulla vita si annulla ogni traccia di spontaneità di questo primo inizio, ma soprattutto si rischia di trasformare la vita di una persona in qualcosa di perfettamente manipolabile e controllabile. A riguardo la preoccupazione della studiosa è che si possa alterare il significato di "persona" al punto da privare l'essere umano della sua capacità di espressione in quanto individuo unico e irripetibile.

Si tratta, dunque, di capire che cosa, secondo Arendt, rende possibile proiettare l'esistenza umana in un orizzonte di controllo artificiale, nel quale la vita si trasforma in qualcosa di manipolabile o meramente disponibile. La ragione di questo processo è interna alla vita stessa, poiché è riconducibile al suo significato biologico. Nella sua componente organica la vita è semplicemente nuda vita, qualcosa di estremamente vulnerabile su cui è possibile intervenire da un punto di vista tecnico-scientifico, in quanto parte di quel processo naturale che la scienza ha appreso a controllare e manipolare dal punto di Archimede. È, in effetti, sulla nuda vita che interviene lo scienziato nel chiuso del suo laboratorio – là dove si esenta dalle responsabilità che gli derivano dal suo essere cittadino. In ragione di questa sua disponibilità la vita organica si presta ad essere trattata come un oggetto (come mera cosa), quindi ad essere strumentalizzata per la realizzazione di una tipologia di vita del tutto controllabile e, proprio per questo, artificiale²⁰⁰. Ciò che lo scienziato fa, trattando la vita semplicemente come nuda vita, è dimenticare (o ignorare) che la vita organica può essere trattata indiscriminatamente (sia per scopi utilitaristici o egoistici o ideologici) solo se si trascura che essa costituisce il primo inizio della persona: il primo ingresso dell'uomo nel mondo. Se non si guarda alla vita organica nella prospettiva politica del mondo, questa decade ad oggetto su cui è possibile esercitare qualsiasi tipo di abuso, violenza e aberrazione. Ma come si è visto, la componente organica non è l'unico significato che Arendt attribuisce alla vita, quest'ultima, infatti, si esprime nella sua interezza come esistenza politica. Il passaggio dal primo livello di vita al

¹⁹⁹ *Ivi cit.*, pp. 2-3.

²⁰⁰ Cfr. J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, tr. it. cit., pp. 62 e sg.

secondo è favorito dalla natalità, attraverso cui la vita acquista un nuovo significato perché posto in relazione alla sfera intersoggettiva. È la dimensione politica a rendere la vita propriamente umana: un evento che sfugge al calcolo e si apre all'inatteso, articolandosi nella pluralità e nell'azione di concerto. Ora, poiché la *praxis* non è una struttura fissa della politica o ad essa preesistente, ma la condizione del vivere insieme, la vita biologica può facilmente essere manipolabile, se si ignora che dentro la prospettiva del mondo essa costituisce il primo cominciamento dell'essere umano, considerato non come un membro della specie, ma come individuo co-appartenente a quel mondo abitato da altri suoi pari, i quali lo introducono nell'orizzonte di un'esistenza condivisa (comunitaria). Considerare, dunque, la vita come mero "materiale organico", significa violare la libertà insita nell'uomo e annullare la sua costitutiva pluralità, ovvero la possibilità di trascendere quello stadio esistenziale meramente biologico, per affermarsi in quello propriamente umano e politico. Il monito arendtiano è, dunque, quello di non considerare mai la vita dell'uomo soltanto come mera vita, perché quando questo avviene si può giungere all'annientamento della vita stessa. Quando poi questo avviene all'interno di una logica del dominio (e soprattutto del dominio totale), la "nuda vita" decade dal suo livello minimo (che è la componente biologica) a quello più basso di vita superflua: la vita privata di qualsiasi valore²⁰¹.

Non trattandosi solo di un evento biologico, ma soprattutto politico, la natalità rappresenta per la studiosa un limite che non dovrebbe mai essere oltrepassato: un limite per l'agire umano, specialmente quando tale agire si esplica nel settore delle tecno-scienze. La nascita è, per la studiosa, un bene indisponibile, dal momento che il nascituro già nella fase della sua attesa nuovo nato si afferma come persona e portatore di diritti che sono inviolabili. E se anche Arendt non affronta espressamente la questione, credo sia comunque possibile avanzare la tesi di una sua opposizione e contrarietà rispetto alla possibilità di un intervento tecnico mirante alla modificazione della natalità o alla cancellazione delle componenti di creatività e spontaneità ad essa inerenti, perché queste costituiscono i pilastri della politica: dell'agire di concerto, di un vivere insieme nel mondo aperto alla novità; perché è proprio la novità che sottrae l'umano dall'ineluttabilità, sia essa storica o naturale. Il rispetto del nuovo nato, che nell'ottica arendtiana è il portatore e il custode della politica, si pone a garanzia della libertà della persona. Forzare i limiti della natalità, significa fare violenza, ovvero generare un potere privato che si alimenta a discapito delle libertà altrui, perché ha perso di vista la pluralità, la fonte dell'accordo e del consenso collettivo.

²⁰¹ Sul tema della nuda vita nel quadro della politica e della più recente discussione in ambito biopolitico sul potere di distruzione della vita, si veda: G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1998.

Emerge, forse ora più chiaramente, la fondamentale distinzione di matrice aristotelica tra l'agire politico inteso come *praxis* e l'agire tecnico inteso come *poiesis*. Mentre quest'ultimo è espressione di una logica governata dal calcolo delle probabilità e dal controllo, la *praxis* richiama un agire permeato dalla libertà come capacità di cominciare qualcosa nel mondo della pluralità, che sfugge al controllo e alle leggi della statistica. Tentare anzi di imprimere un controllo e una prevedibilità in ciò che per natura è imprevedibile significa avviare nel mondo un processo di disumanizzazione e reificazione della persona che apre a scenari pericolosi per la salvaguardia dell'umanità:

Agire nella forma del fare, ragionare nella forma del “calcolare le conseguenze”, significa eliminare l'inatteso, l'evento stesso, dato che sarebbe irragionevole e irrazionale aspettare ciò che non è che un’“infinita improbabilità”. Dato però che l'evento costituisce il vero tessuto della realtà nell'ambito delle cose umane, dove “ciò che è del tutto improbabile accade regolarmente”, è irrealistico non tenerne conto, non tener conto cioè di qualcosa di incalcolabile²⁰².

La natalità, che è l'inatteso per eccellenza, mostra come l'uomo si sottragga a qualsiasi equazione matematica, a qualsiasi logica deterministica e a qualunque legge statistica, in quanto in vista della sua costitutiva politicità l'uomo emerge dalla natura, distinguendosi dalle altre specie animali per questa sua capacità di agire e far accadere nuove serie di eventi. Nascere è per Arendt il primo gesto politico, attraverso cui l'essere umano è inserito tra altri uomini, rivendicando per sé una propria identità nello spazio dell'agire intersoggettivo. L'agire politico, dunque, è investito di senso per il fatto di esigere il riconoscimento da parte degli altri. In questa sua funzione politica fondamentale la nascita salva l'uomo dai processi automatici che regolano l'universo, dai processi naturali e dalla stessa politica, quando questa si cristallizza nella storia²⁰³. Il bambino arendtiano è il

²⁰² *THC*, tr. it. cit., p. 223.

²⁰³ La Arendt rifiuta apertamente una concezione della storia di tipo provvidenziale o fatalista. La storia infatti non è indipendente dalle azioni individuali, ma ha natura politica: essa è l'intreccio di azioni e imprese, non di tendenze, autori invisibili o idee astratte. Per come la vede la studiosa, la storia non ha autori invisibile (sia che lo si interpreti come “Provvidenza” o come “Natura” o come “Spirito del mondo” e così via), ma deve la sua esistenza agli uomini, sebbene non si risolva nei destini dei singoli individui (cfr. *THC*, tr. it. cit., pp. 134-35). Nel saggio, *Understanding and Politics* (H. Arendt, *Understanding and Politics*, «Partisan Review», XX, pp. 377-392; tr. it., *Comprensione e politica*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 79-98), ella afferma chiaramente che il *focus* dello storico è la novità, stabilendo, in tal modo, la sostanza di cui è fatta la storia: le azioni umane. Ma la novità può essere manipolata se «lo storico enfatizza eccessivamente la causalità e pretende di spiegare gli eventi riconducendoli ad una catena causale di cui essi rappresenterebbero l'esito finale». Il significato effettivo di ogni evento, al contrario, trascende qualsiasi serie di cause passate che gli possono essere attribuite, poiché il passato emerge con l'evento stesso: «Solo quando qualcosa di

miracolo che interrompe la serialità della natura, è espressione della libertà spontanea e connaturata all'uomo, libertà che, tuttavia, può essere annientata e svilita nel momento in cui il nuovo nato non trova spazio politico:

Il miracolo che preserva il mondo, la sfera delle faccende umane, dalla sua normale, "naturale" rovina è in definitiva il fatto della natalità, in cui è ontologicamente radicata la facoltà di agire [...]. Solo la piena esperienza di questa facoltà può conferire alle cose umane fede e speranza [...]. È questa fede e speranza che trova forse la più gloriosa e efficace espressione nelle poche parole con cui il vangelo annunciò la "lieta novella" dell'avvento: "Un bambino è nato fra noi"²⁰⁴.

Se, dunque, la scienza procede verso una strumentalizzazione della persona umana, intervenendo sulla vita con l'intento di creare un tipo di umanità in "provetta", viaggia in direzione contraria all'essere umano, perché nega nei fatti l'uomo in carne e ossa: la condizione umana, nella sua fragilità ed esposizione. Ciò, d'altro canto, non rappresenta un sogno fantascientifico, ma una possibilità che, con tutta probabilità, sarà realizzata nel giro di breve tempo, tenendo conto del moderno progresso scientifico; progresso che Arendt giudica disumano, perché calibrato sulla base di un punto di vista alieno alla natura terrestre. Sul piano dell'analisi antropologica, la realizzazione di una simile ipotesi, porterebbe ad un arresto cardiaco della politica, poiché i concetti più significativi per l'uomo sarebbero facilmente sostituibili con quegli ideali di potenza, successo ed efficienza che la scienza universale incarna²⁰⁵. Così come è stato possibile negare il mondo apparente per un'immagine della realtà ritenuta più vera, benché invisibile; altrettanto sarà possibile negare l'uomo in vista di una vita *frozen*, in grado di prefigurare l'essere vivente del futuro: un essere potenziato che potrebbe coincidere con una qualche specie di umanità bionica o con un *robot* che, in un contesto post-umano, potrebbe sostituirsi definitivamente all'umano, sovrapponendosi ad esso. Il che, naturalmente, non significa che l'uomo, e la terra stessa, debbano scomparire dalla scena dell'universo, ma significa che l'uomo del domani sarà totalmente inadeguato rispetto ai suoi

irrevocabile è avvenuto possiamo cercare di ricostruirne la storia: l'evento illumina il proprio passato, non può mai essere dedotto da esso» (ivi, p. 89). La Storia [*history*] ha inizio ogni qualvolta un evento è abbastanza grande da esercitare un processo di illuminazione retrospettiva del passato; solo così la trama caotica e fragile dell'accaduto si traduce in una storia [*story*], la quale può essere raccontata perché ha un inizio e una fine. Sulla concezione di storia si veda anche: H. Arendt, *The Modern Concept of History*, in *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, tr. it. cit., pp. 70-129.

²⁰⁴ THC, tr. it. cit., p. 182.

²⁰⁵ Cfr. THC, tr. it. cit., p. 206.

mezzi, perché incapace di distinguere tra natura e artificio e, pertanto, dimentico dei concetti fondamentali e costitutivi della sua umanità:

Viste da una sufficiente distanza, le automobili nelle quali viaggiamo e che sappiamo di aver costruito noi stessi, sembreranno, come Heisenberg ha detto una volta, «una inscindibile parte di noi stessi, così come lo è la conchiglia della chiocciola per il suo abitante». Tutto il nostro orgoglio per ciò che possiamo fare scomparirà in qualche genere di mutazione della razza umana; di fatto, l'intera tecnologia, vista a partire da questo punto, non apparirà più «come il risultato di uno sforzo cosciente dell'uomo per estendere la sua potenza materiale, ma piuttosto come un processo biologico su larga scala»²⁰⁶.

Nonostante il sapore forte delle sue considerazioni, vorrei ancora sottolineare che Arendt non è antiscientifica, piuttosto ella teme che la moderna cultura scientifica, sempre a caccia di evidenze certe e risposte esatte, abbia smarrito il tratto originario che sta alla base di ogni ricerca, ma soprattutto della comprensione umana: il *thaumazein* degli antichi filosofi. Le tecno-scienze, per come è il loro sviluppo attuale, rispondono solo a una logica di risultati, di un fare e un fabbricare che è disumano perché rivendica una piena autonomia, una rottura totale rispetto al giudizio morale sulle conseguenze pratiche delle sue ricerche e dei suoi trionfi. Se usata in questo senso, la scienza può giungere ad esiti e conclusioni aberranti, perché travalica i limiti dell'umano. Inoltre, l'attuale progresso scientifico supera i limiti della condizione umana, non solo in senso spirituale e nei suoi riflessi etico-politici, ma anche da un punto di vista squisitamente fisico e materiale. Esso, infatti, puntando alla radicale modificazione della natura umana, della vita umana, dimentica che l'uomo non è immortale. A discapito del fatto che la presa d'atto dell'essere mortali costituisce la premessa fondante delle virtù politiche e morali dell'individuo, le quali non sarebbero nemmeno concepibili, se le condizioni della vita individuale fossero identiche a quelle della specie. A fronte delle condizioni dell'attuale modernità si è in procinto di trasformare il singolo individuo mortale in un membro cosciente della razza umana, della cui mortalità egli deve essere certo e la cui sopravvivenza egli deve curare più di qualsiasi altra cosa. Le attuali condizioni dello sviluppo tecnologico non mettono a rischio solo la sopravvivenza del genere umano e non soltanto la vita individuale, ma l'umanità in quanto combinazione di libertà e spontaneità. Pertanto, Arendt è categorica nel ritenere che quando alcune condizioni estreme possono, anche solo astrattamente, minacciare la sopravvivenza dell'uomo sulla terra, l'alternativa tra la libertà e la morte perde la sua plausibilità, giacché l'essere umano, privato della sua spontaneità è come se fosse un cadavere vivente.

²⁰⁶ *The Conquest of Space*, tr. it. cit., pp. 98-99.

A questo punto, lo scienziato non può più ignorare le conseguenze di un agire che si impone come un semplice calcolo delle conseguenze, in nome di un progresso indefinito e inarrestabile nella sua corsa verso l'illusione di una verità assoluta. Al contrario, egli deve fare ritorno al mondo, non in qualità di scienziato, ma in quanto essere politico, ponendosi questi interrogativi per evitare di cadere nella stessa trappola "essenzialista" costruita dai filosofi: nell'idea che vi sia un'essenza soggiacente l'intera realtà, che domina e conduce il mondo²⁰⁷. Quando, infatti, la scienza avanza indiscriminatamente in nome del progresso, facendo di quest'ultimo il fine e l'essenza del proprio operare, si pone in direzione contraria al mondo. In altri termini, egli non valuta le conseguenze che possono derivare da questo "poter fare" ad oltranza e non si assume la responsabilità del suo operato, partendo dal coraggio di rispondere dei suoi interventi sul mondo.

5. Scienza, ideologia e fabbriche della morte

Alla luce di queste considerazioni, mi soffermo ad analizzare come, secondo Hannah Arendt, l'elemento distruttivo insito nell'attività tecnica diventi pervasivo non appena questa invade il terreno delle azioni, delle relazioni interpersonali e degli eventi storici. Al punto da rendere necessario approfondire il rapporto tra tecnica, politica e ideologia.

Nel saggio *Truth and Politics*, ella riconosce nella tecnologia lo strumento principale della propaganda ideologica²⁰⁸. Nella sfera politica l'ideologia è un processo di falsificazione della realtà mediante cui si crea un'idea che si impone alle coscienze, sostituendosi interamente alla realtà. In quest'opera di demolizione della realtà, un ruolo fondamentale è giocato dall'uso sistematico delle tecniche moderne e dei mezzi di comunicazione a scopo propagandistico. La tecnica, infatti, coordina il meccanismo di finzione e di inganno con cui l'ideologia si sostituisce ai fatti reali, proprio perché contribuisce al perfezionamento di quest'ultima in quanto processo di inganno e di autoinganno. Bisogna, dunque, soffermarsi sull'analisi di questo concetto.

²⁰⁷ Sulla presa di distanza arendtiana da questa tendenza filosofica si veda, H. Arendt, *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, manoscritto di una conferenza del 1954, conservato tra gli «Arendt Papers», presso la Library of Congress di Washington; tr. it. *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 199-219.

²⁰⁸ Il tema dell'ideologia nel suo stretto ed essenziale legame con il potere di cui essa è lo specchio è affrontato nello specifico nel saggio *Ideology and Terror: a Novel Form of Government*, tr. it. cit., pp. 630-656.

La menzogna è una forma di azione che implica la libertà umana di opporsi negativamente alla realtà, mediante la distorsione dei fatti. Quando la menzogna è organizzata politicamente, cioè sostenuta e promossa dal potere, essa esercita una grande opera di finzione e falsificazione in quanto tende a distruggere ciò che si intende negare. Pertanto i regimi totalitari hanno interamente fondato il loro governo sull'uso consapevole della menzogna, che in effetti ha rappresentato il primo passo verso l'assassinio di massa²⁰⁹. Questi, infatti, attraverso la manipolazione dei fatti e delle opinioni hanno fabbricato una finta immagine con cui la realtà è stata drasticamente e drammaticamente modificata. D'altra parte, Arendt ritiene che il moderno uso della menzogna si distingua nettamente da quello tradizionale: mentre quest'ultima aveva lo scopo di nascondere la realtà, la prima si è posta, invece, l'obiettivo di distruggerla. La forza della menzogna moderna sta nella tecnica, di cui chi esercita la menzogna si avvale con lo scopo di ingannare tutti. Attraverso la menzogna si è arrivati a generare una forma di autoinganno generale, che ha prodotto come risultato l'edificazione di una realtà fittizia. Dal punto di vista arendtiano, infatti, l'autoinganno è uno strumento indispensabile nell'attività di fabbricazione di immagini false e menzognere: le menzogne politiche moderne hanno, in effetti, una portata così vasta, da richiedere una ricostruzione sistematica del tessuto fattuale, affinché esse si possano inserire senza provocare alcuno strappo, esattamente come i fatti si inseriscono nel loro contesto originario; di modo che l'immagine falsificata possa divenire un adeguato sostituto della realtà dei fatti. L'autoinganno ha la funzione di creare una parvenza di verità attraverso l'immagine creata, di modo che questa abbia una larga condivisione, perché tanto più la menzogna è condivisa, tanto più forte sarà la generale aderenza alla realtà falsificata:

Essendo indipendente da una realtà esistente, il pensiero ideologico considera l'universo dei fatti come qualcosa di artificiale e pertanto non dispone più di alcun criterio per distinguere tra vero e falso [...]. Il punto decisivo, quindi, è che la coerenza ideologica, che riduce tutto a un unico fattore dominante, è sempre in conflitto, da un lato, con l'incoerenza del mondo, dall'altro, con l'imprevedibilità dell'agire umano²¹⁰.

²⁰⁹ Sul nesso politica-menzogna e, soprattutto, su come questo si è sviluppato nei regimi totalitari, cfr. H. Arendt, *Lying in Politics, Reflections on the Pentagon Papers*, Harcourt, Brace Javanovich, New York 1972; tr. it., *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers*, Marietti, Genova 2006. Si veda anche il saggio di S. Forti, *Spettri della totalità*, «Micromega. Almanaco di filosofia», 2003, n. 5, pp. 198-209 e O. Guaraldo, *Le verità della politica*, Introduzione a *La menzogna in politica*, cit., pp. VII-XXXVII.

²¹⁰ H. Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding* (1953), in *Essays in Understanding: 1930-1954*, tr. it. cit., *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in *Archivio Arendt 2*, cit., p. 12; cfr N.

Con la moderna manipolazione dei fatti, coadiuvata dalla tecnica, avviene che le false immagini possono diventare una realtà univoca per tutti, compresi gli stessi “fabbricanti di immagini”. In altre parole, il risultato sarà la sostituzione della realtà effettiva con una menzogna sistematica e coerente rispetto agli assunti cui aderisce; al contrario, la verità sarà denigrata o trattata alla stregua di una falsità, questo perché l’obiettivo ideologico è minare la capacità di giudizio con la quale l’individuo si orienta nel mondo pubblico. In altri termini, l’indottrinamento ideologico costringe il senso comune ad indossare la camicia di forza di una logica coerente e assiomatica. Con la sostanziale differenza che, mentre il primo presuppone un mondo comune in cui tutti gli individui sono inseriti e possono riconoscersi, l’altra nega il mondo, in nome del principio o del movimento di cui essa è espressione, e che non richiede il consenso intersoggettivo, ma costringe la pluralità alla sua adesione, volontaria o forzata che sia.

Questa esperienza di demolizione della realtà in favore di un’idea diretta a dominare politicamente la scena del mondo si è concretizzata all’interno dei regimi totalitari²¹¹. Agli occhi di Arendt il nazismo tedesco rappresenta l’esempio più efficace di falsificazione del reale, supportato da una rigorosa pianificazione scientifica e tecnologica, attraverso cui si è reso possibile portare avanti quell’aberrante opera di epurazione della razza, di cui i campi di concentramento e sterminio sono stati espressione²¹².

Mattucci, *La politica esemplare*, cit., pp. 130-173, dove si indaga il nesso importantissimo tra la formazione del pregiudizio e l’ideologia (pp. 158 e sg.).

²¹¹ Oltre agli studi già citati sul tema del totalitarismo e, in particolare, sull’analisi arendtiana dei campi di concentramento si vedano: G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; P. Amodio, *Male radicale e banalità del male: Hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz*, in P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa, *La sho’ha tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 313-324; Id., *Dire Auschwitz? Le aporie del pensare e le disfatte dell’agire*, in G. Funari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubbettino, Soveria Manelli 2006, pp. 19-32; F. R. Recchia Luciani, *L’esperienza arendtiana dell’estremo: la deumanizzazione del corpo nelle “fabbriche della morte”*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 213-233; Ead., *La presenza di un’assenza: immaginare la Shoah e comprendere l’estremo con Hannah Arendt e Primo Levi*, in N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, Pensa Multimedia, Lecce 2013, pp. 77-13. Altri studi saranno citati nel seguito del presente lavoro.

²¹² Dopo la pubblicazione di *The Origins of Totalitarianism*, una delle tesi più importanti e insieme controverse del libro fu il carattere di novità della definizione arendtiana di totalitarismo e l’applicabilità di tale definizione al nazismo e allo stalinismo. Tra le diverse critiche che furono opposte alla Arendt, una delle più incisive fu proprio quella legata alla suddetta assimilazione, che contestava alla teorica della politica di operare delle semplificazioni e di non saper riconoscere sufficientemente le differenze tra nazismo e comunismo staliniano. La studiosa non fu insensibile a tale

Nel saggio *Mankid and Terror*²¹³, Arendt afferma che il funzionamento delle fabbriche della morte, espressione con la quale definisce i campi di sterminio, si è basato su due capisaldi imprescindibili: l'uso sistematico del terrore, cui i milioni di individui imprigionati nei campi di concentramento hanno dovuto sottomettersi perché non vi era modo di difendersi; e la creazione di una realtà volutamente isolata, cioè alienata dal resto del mondo pubblico. Questo secondo elemento – l'isolamento completo che separava i campi dal mondo circostante, come se i loro internati non facessero più parte del mondo dei vivi – è, secondo la pensatrice, ben più difficile da immaginare, ma soprattutto da accettare e comprendere²¹⁴. Esso, tuttavia, è in linea con il fine supremo dei governi totalitari: il desiderio di dominio assoluto sull'uomo²¹⁵. I campi di

critica, come dimostra il fatto che sentì il bisogno di tornare sull'argomento comunista e di approfondirne alcuni suoi aspetti (cfr. H. Arendt, *The Ex-Communist*, «Commonweal», LVII, 1953, n. 24, pp. 595-599; tr. it. *Gli ex-comunisti*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 163-172). Tuttavia nel saggio del 1965 *Some Questions of Moral Philosophy* Arendt, pur dichiarando che solo il regime nazista ha provocato una rottura definitiva con la tradizione sia sul piano politico che su quello giuridico e morale (ovvero, un rovesciamento totale dei sistemi di valori, di pensiero e di azioni su cui si reggeva l'Europa del tempo), non verrà meno alle tesi contenute in *The Originis of Totalitarianism* (cfr. H. Arendt, *Some Questions of Moral Philosophy*, in «Social Research», 1994, n. 4, pp. 739-764; tr. it. *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino 2006, pp. 35 e sg.). D'altra parte, proprio il genocidio comunista consumatosi in Ucraina (1929-1933), mette in luce alcuni elementi comuni: in primo luogo, la subordinazione del soggetto a quella legge politica di cui l'ideologia è espressione e movimento (attraverso il terrore); in secondo luogo, la squalificazione del soggetto umano e del concetto di vita a vita inutile fuori dagli schemi imposti dal regime stesso; in terzo luogo, la messa in atto di un piano di distruzione di massa sistematico e scientificamente organizzato, consistito nell'affamare intere popolazioni di contadini nel loro stesso luogo di appartenenza. Sulle critiche rivolte alla Arendt intorno alla teorizzazione del totalitarismo si veda: R. Aron, *L'essence du totalitarisme*, «Critique», 1954, n. 80, pp. 51-70. Mentre il tema della dissoluzione dei valori operata dal nazismo è oggetto di un'efficace analisi in V. Gérard, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 249-260.

²¹³ H. Arendt, *Mankid and Terror* (conferenza del 1953), in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, cit.; tr. it., *Umanità e terrore*, in *Archivio Arendt 2.1950-1954*, cit., pp. 69-78.

²¹⁴ Cfr. H. Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, in «Jewish Frontier», n. I, 1945, pp. 19-23; tr. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit. pp. 157-167 e Ead., *The Image of Hell*, in «Commentary», II, 1946, n. 3, pp. 291-295; tr. it. *L'immagine dell'inferno*, ivi, pp. 231-238.

²¹⁵ Come Arendt spiega, l'isolamento tipico dei *lager* non può essere assimilato alla reclusione nelle prigioni. Queste, infatti, non sono del tutto isolate dalla società, ma ne fanno parte in quanto espressione del potere giuridico proprio di una società nel far rispettare le leggi. Anche i ghetti nazisti, secondo la studiosa, non sono assimilabili all'esperienza di isolamento perpetrata nei campi di concentramento, principalmente perché nei ghetti venivano segregate le famiglie e non gli individui. Dunque, questi finirono per costituire una società chiusa, in cui permaneva una parvenza di vita

concentramento hanno fatto da laboratori per l'esperienza del dominio totale, scopo che può essere raggiunto solo in circostanze estreme, cioè quando la persona, privata della sua spontaneità e unicità, viene trasformata in un essere completamente determinato: quando le sue reazioni possono essere calcolate, anche nella situazione in cui questi è portato verso la morte. Il dominio totale si raggiunge quando si esercita una distruzione radicale della personalità. Nel regime totalitario questo processo si è svolto in tre diversi stadi: l'arresto arbitrario della vittima, che comporta la demolizione della personalità giuridica, in quanto l'arresto, oltre ad essere ingiusto, non ha alcuna relazione con le azioni e le opinioni dell'arrestato; la distruzione della personalità morale, che si compie internando la vittima nei campi di concentramento, quindi separando la persona dal resto del mondo e sottoponendola ad una violenza del tutto insensata e inutile; l'annullamento dell'individualità, che si realizza riducendo l'uomo ad uno stato che sta ben più sotto della mera vita animale; nei campi di concentramento si è mirato a rendere superflui gli esseri umani, nella loro spontaneità e individualità unica:

I campi di concentramento non si limitano a sterminare le persone, ma promuovono anche quel mostruoso esperimento che, in condizioni scientificamente rigorose, mira a distruggere la spontaneità come componente costitutiva del comportamento umano e a trasformare le persone in qualcosa che non è nemmeno più un animale, cioè un fascio di reazioni che, posto lo stesso insieme di condizioni, reagirà sempre allo stesso modo. Perché ciò avvenga, gli individui devono ovviamente essere privati delle ultime vestigia della loro individualità e trasformati in collezioni di reazioni identiche; devono essere tenuti separati da tutto ciò che li ha resi unici, individui identificabili all'interno della società umana²¹⁶.

Come scrive Arendt, i nazisti hanno dato luogo ad un terribile esperimento, mirante a ridurre la persona umana ad un animale da laboratorio: così come il cane di Pavlov, che non era più un animale normale, anche gli internati nei campi di concentramento cessavano di essere persone, per diventare qualcosa che non era nemmeno più un animale²¹⁷. Poiché l'obiettivo del governo totalitario è il controllo totale sulle sue vittime, queste sono private non solo della libertà, ma anche

normale e continuavano ad esistere relazioni sociali che ricordavano l'immagine di un'esistenza e un'appartenenza comuni. Nulla di tutto ciò si verificò nei campi di concentramento, che inghiottivano i prigionieri facendoli effettivamente scomparire dalla faccia della terra ancor prima di decretarne la morte certa.

²¹⁶ H. Arendt, *Man and Terror*, tr. it. cit., pp. 76-77.

²¹⁷ Cfr. H. Arendt, *Social Science Techniques and Study of Concentration Camp*, cit., tr. it. cit. pp. 18; Ead., *Organized Guilt and Universal responsibility*, tr. it. cit., pp. 157-167;

del controllo dei loro impulsi spontanei – cioè di quegli elementi non programmabili in natura – al fine di ridurre ciascuno di loro in fasci di reazioni identiche e perfettamente prevedibili.

D'altra parte, l'attuazione di questo progetto è stata possibile in seguito all'edificazione di una realtà alienata, caratterizzata dalla totale assenza di pluralità: gli internati dei campi di concentramento sono esseri slegati tra loro, esseri che hanno dovuto imparare a riconoscersi come animali degeneri, completamente privati di legami umani e sociali. A tal fine fu diretto ogni sforzo, al di là di qualsiasi logica utilitaristica:

Il mezzo totalitario non è dunque più un mezzo rivolto a un fine; è l'essenza stessa di questo tipo di regime. Il suo obiettivo politico finale è di creare e conservare una società, o una società dominata da una razza particolare o una in cui le classi e le nazioni non esistono più, in cui un individuo non sia nient'altro che un esemplare della specie²¹⁸.

Come accennato sopra, questo progetto di morte e di squalificazione della persona è stato pianificato scientificamente. Secondo Arendt, Hitler come nessun altro prima comprese che la propaganda nazista non poteva avvalersi unicamente dei tradizionali motivi dell'antisemitismo, ma doveva fondarsi su argomenti scientifici. Perciò egli, basando la sua ideologia sul concetto di superiorità della razza, ha dato mediante l'uso sistematico della scienza e della tecnologia un assetto rigoroso al suo regime, una parvenza di rigorosa scientificità. Questa scientificità permette al regime di redimere le azioni criminose da esso perpetrate, facendole apparire come azioni giuste e doverose in relazione al principio supremo che si è scelto di incarnare. Per il nazismo questo principio ha coinciso con la stessa legge della natura, che culminò nella tautologia secondo cui i deboli hanno inclinazione a morire, mentre i forti sono destinati a vivere e a primeggiare²¹⁹. Secondo questo schema i nazisti, uccidendo i deboli, non fecero altro che obbedire ai dettami della natura. Essi, dunque, hanno tradotto il terrore in una conclusione logica del loro assunto iniziale: la superiorità della razza ariana. Di fatto, il nazismo, per realizzare la sua politica di potenza, ebbe bisogno di un'atmosfera di generica scientificità e di una tecnica efficiente per dar luogo alle fabbriche della morte²²⁰.

Secondo Arendt, quindi, l'inferno che il nazismo ha fatto scendere sulla terra è stato realizzato attraverso un'azione strategica e metodicamente organizzata, che non è la ricaduta di una condotta

²¹⁸ *Mankind and Terror*, tr. it. cit., p. 77.

²¹⁹ Cfr. *The Origins of Totalitarianism*, tr. it. cit., pp. 471 e sg.

²²⁰ Cfr. *Social Science Techniques and Study of Concentration Camp*, tr. it. cit., pp. 18 e sg.

accidentale. Ma l'aspetto forse più sconcertante e insieme più degno di attenzione, secondo la studiosa, coincide con la sconcertante inutilità che ha guidato l'infernale macchina nazista: le vittime dei campi di sterminio erano uomini che avevano perso anche la più elementare utilità per l'insieme della società; esseri che non servivano più nemmeno nelle vesti di schiavi o animali da soma. La ragione per cui al loro interno si è consumato ogni sorta di crimine con violenza inaudita, si riconduce all'obiettivo perseguito di dominare la vita umana, mantenendola in uno stato di perenne agonia. Come sottolinea Arendt nel saggio *Some Questions of Moral Philosophy* il governo nazista non si è limitato a violare senza possibilità di ritorno i limiti morali che il rispetto della dignità umana impone, ma ha rovesciato del tutto il codice etico tradizionale in nome di una nuova tavola di valori, quella aderente alla volontà di potenza, che ha svuotato di significato i concetti di colpa e di perdono, di colpevolezza e di innocenza.

Del resto, questo discorso risulta ancora più chiaro ed evidente mettendo in relazione le parole della Arendt con le numerose sperimentazioni di eugenetica condotte da diversi scienziati tedeschi ai danni degli internati dei campi di concentramento²²¹. Ai fini di questo lavoro, è doveroso citare gli esperimenti condotti sui bambini e sui gemelli monozigoti da Josef Mengele ad Auschwitz e Birkenau²²². Senza entrare nel merito dei crimini da lui perpetrati in nome del progresso scientifico, che rimetto all'arduo e doloroso compito della memoria storica, credo sia doveroso sottolineare come costui, più di molti altri, abbia realizzato quell'orrore che va al di là del dicibile e oltre i limiti del disumano. Nei termini posti dalla pensatrice, non è possibile rispondere alla domanda di come

²²¹ Tali sperimentazioni rientravano a far parte del disegno politico e sociale di matrice razzista attuato nella Germania nazista, il cui fine era il miglioramento della razza attraverso l'eugenetica. Il principio movente di questi fatti di inaudita aberrazione si identificava con la logica secondo cui i più forti, per natura, sovrastano e sopravvivono ai più deboli: alle vite che, su basi ideologiche, il movimento naturale decreta come superflue e senza valore, ma proprio per questo disponibili oltre ogni misura umanamente e moralmente immaginabile. Per approfondimenti di carattere storico rimando ai seguenti studi: P. Aziz, *I medici dei lager*, Edizioni Forni, Ginevra 1975; L. Sterpellone, *Le cavie dei lager*, Mursia, Milano 1978; R. J. Lifton, *I medici nazisti. La psicologia del genocidio*, Rizzoli, Milano 2003; T. Marrone, *Meglio non sapere*, Laterza, Roma-Bari 2004.

²²² Sulla base di queste considerazioni, credo di poter sostenere che Mengele – e gli scienziati che come lui condussero quel genere di sperimentazioni – si ponga oltre il profilo psicologico delineato dalla Arendt a proposito di Adolf Eichmann. Come noto, costui apparve alla pensatrice come un burocrate incapace di ascoltare la voce della propria coscienza, avendo aderito ai *Diktat* del regime nazista, ma di fatto incapace di uccidere perché ai suoi occhi gli ebrei erano ancora vite umane (sebbene eliminabili). Al contrario Mengele fu l'esecutore diretto e materiale del male senza limiti, non lasciandosi sorprendere dagli orrori posti in essere, perché nelle sue vittime egli vedeva una materia inerte, nient'altro che cadaveri.

ciò sia potuto accadere adducendo l'argomento dell'insana follia o quello della mostruosa cattiveria degli autori di questi avvenimenti; anche se, in effetti, quelli della *Shoah* sono i mostri peggiori con i quali il pensiero, nel suo bisogno di comprensione, abbia mai dovuto confrontarsi. Il punto è che Mengele (e quelli come lui) ha potuto compiere i suoi misfatti, accomodando il pensiero sul concetto di vita superflua; ovvero disponendo di questo pregiudizio come principio per giustificare e legittimare il proprio agire, ma soprattutto come *dynamis* per attuare il progetto nazista di un'umanità superiore e la sua nuova legge morale, che si impone come legge di natura. Questo, del resto, il motivo centrale dell'argomentazione arendtiana: il fatto che nel suo dispiegamento reale l'ideologia nazista ha disposto della vita in quanto *nuda vita* (vuota di qualsiasi valore umano e politico), ma, ancor di più, ha proceduto ad annientare la vita stessa oltre il riconoscimento "minimo" di mera vita organica²²³. Che cosa resta, dunque, di una vita che non è nemmeno più appesa a un filo? Solo l'abisso della superfluità e i suoi orrori desolanti. Per questo Arendt afferma che la logica distorta del totalitarismo non possa essere compresa con i normali criteri di giudizio di cui la tradizione occidentale dispone, in quanto essa ha trasceso la mentalità del freddo calcolo utilitaristico o del puro cinismo. Calcolo, utilitarismo, odio, crudeltà, violenza non sono che strumenti blandi e funzionali all'attuazione di un progetto tutt'altro che faustiano, ma, stando alla tautologia della superiorità della razza e del corollario fondamentale che da essa discende, fin troppo umano: la distruzione dell'essere umano²²⁴. Tant'è che nel clima diffuso di alienazione mentale che accomunava vittime e carnefici, gli internati dei campi di concentramento non erano visti come degli animali degeneri, ma già come dei cadaveri:

Il nostro senso comune, abituato a pensare in termini utilitaristici, che il bene e il male abbiano senso, non conosce offesa peggiore di quella della completa insensatezza di un mondo in cui la punizione colpisce l'innocente più del criminale, in cui il lavoro non sfocia e non è diretto a sfociare in alcun prodotto, in cui i crimini non recano nessun vantaggio e non sono nemmeno progettati per recare vantaggi ai loro autori [...]. Che a causa di questa folle coerenza l'intero programma di sterminio e annientamento potesse essere dedotto da premesse razziste è motivo di una ancor maggiore perplessità. Il "supersenso" ideologico, infatti, regna sovrano su

²²³ Si veda: G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 132 e sg.

²²⁴ Il problema della vita in relazione al concetto di superfluità è analizzato nella sua ampiezza e complessità nella monografia di F. Collin, *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Éditions Odile Jacob, Paris 1999. Si veda anche il saggio di R. Esposito: *Totalitarismo e biopolitica*, in F. Fistetti, F.R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 153-161; A. Bertini, S. Bonfilii, *Umano/non umano: il dovere del giudizio e del racconto dell'Olocausto in Hannah Arendt e Primo Levi*, in N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi*, cit., pp. 61-76.

un mondo di insensatezza fabbricata, spiega “tutto” e quindi non spiega nulla. Tuttavia è indubbio che gli autori di questi crimini senza precedenti li hanno commessi in nome di quella loro ideologia che ritenevano confermata dalla scienza, dall’esperienza e dalle leggi della vita [...]. E possiamo soltanto immaginare cosa accade al comportamento umano, sociale individuale, qualora questo processo sia stato portato fino al limite del possibile. Conosciamo la generale atmosfera di realtà di cui i sopravvissuti testimoniano nei loro resoconti tutti uguali; ma possiamo solo supporre in quali modi viene spedita la vita umana quando è vissuta come se avesse luogo su un altro pianeta [...] Senza precedenti non è né il massacro in sé né il numero delle vittime e nemmeno “il numero delle persone che si unirono per perpetrarlo”. Senza precedenti e soprattutto il non senso ideologico che ne sta all’origine, la meccanizzazione della sua esecuzione e la creazione, metodicamente proclamata, di un mondo di morenti in cui nulla aveva più senso²²⁵.

6. Dal disincanto di *homo faber* all’incantamento della vita soddisfatta

Come Hannah Arendt scrive in *The Human Condition* l’età moderna, dal suo inizio sino alla fine, è stata interamente plasmata dalla mentalità di *homo faber* e dai criteri attraverso i quali egli si è assicurato il suo primato nel mondo della vita: l’agire tecnico-strumentale; l’uso pervasivo della categoria mezzi-fini; l’estromissione della contemplazione dal quadro della *vita activa* e, soprattutto, l’identificazione acritica della *poiesis* con la *praxis*²²⁶. Ai fini del discorso, tuttavia, ciò

²²⁵ H. Arendt, *Le tecniche delle scienze sociali e lo studio dei campi di concentramento*, in *Archivio Arendt* cit., pp. 19-20-21. Sul tema dell’alienazione nei campi di concentramento si veda anche il saggio di S. Forti, *Vite senza mondo*, in *Archivio Arendt 2*, cit. pp. VII-XXV.

²²⁶ La parabola dell’*homo faber* è oggetto di un’elegante analisi critica nel saggio di P. L. Lecis, *Tecnica e disfatta dell’*homo faber* in Hannah Arendt*, cit., pp. 225 e sg. Nello specifico delle sue conclusioni, l’autore rileva nella prospettiva teorica tracciata da Arendt sul tema della tecnica, limiti sia di natura analitica che normativa. Per quanto attiene il primo ordine di problemi (relativo alla necessità di pervenire ad un’adeguata ricostruzione teorica di come è la tecnica), la pensatrice non sarebbe stata in grado di dar conto «delle persistenti e necessarie interferenze tra tecnica, società e valori extra-tecnici» (ivi, pp. 234). Sul piano normativo, invece, Arendt rimarrebbe prigioniera di una visione “allarmistica” della tecnica, incapace di offrire opportune soluzioni al problema tecnologico nella sua interazione con il mondo della vita. In buona sostanza, la filosofa si fermerebbe sulla soglia di una “denuncia” dei problemi inerenti allo sviluppo tecnologico, senza però costruire «nuove forme di comunicazione e interferenza tra interessi di potere, a prima vista governati da logiche autonome e immanenti» (ivi, pp. 234-235). In special modo, Pier Luigi Lecis individua la radice di alcuni nodi problematici del paradigma arendtiano e delle sue ambiguità nella rigida separazione tra *labor work* e *action* che, a suo dire, sottintende l’idea che l’interazione tra le forme dell’agire sia un elemento contingente e non costitutivo del fare (cfr, ivi, p. 237). Queste obiezioni hanno una loro ragion d’essere e anche un solido spessore

che è degno di attenzione è il tentativo di capire perché ad un certo punto dello sviluppo moderno il primato di *homo faber* si sia rovesciato nel suo contrario: nell'elevazione del lavoro al primo posto nell'ordine gerarchico della *vita activa*. La studiosa mette in relazione il fallimento di *homo faber* con la trasformazione della fisica in astrofisica, quindi con la conversione delle scienze empiriche nella scienza universale. D'altra parte, ella non ritiene questi fattori adatti a spiegare perché la sua disfatta abbia portato alla vittoria dell'*animal laborans*, cioè al prevalere della vita biologica su tutte le altre espressioni dell'esistenza umana.

Sul piano sociologico, questo cambiamento fu causato da una sottile ma altrettanto fondamentale modificazione avvenuta nella mentalità di *homo faber*, vale a dire l'introduzione dell'idea di processo come "processo autonomo": non circoscrivibile nei limiti dell'attività del fare. La moderna enfaticizzazione del processo, secondo la pensatrice, ha radicalmente sbilanciato la natura di *homo faber* e della sua attività, provocando un rovesciamento dei suoi punti di riferimento; ciò perché il processo non veniva più visto come qualcosa di secondario rispetto alla realizzazione del prodotto finito, ma diventava l'anima stessa dell'attività di *homo faber*. In buona sostanza, egli, nella sua veste di artefice e costruttore, fu privato di quei metri di giudizio stabili che prima dell'età moderna aveva impiegato per veicolare la sua attività all'interno di un progetto definito o, se si preferisce, orientare la propria azione all'interno di un piano guidato da un principio e una fine ben precisi. In prima battuta, questo mutamento coincise con la nascita e lo sviluppo della società commerciale, che all'interno era caratterizzata dalla prevaricazione del valore di scambio sul valore d'uso, dall'introduzione del criterio dell'interscambiabilità e dalla conseguente relativizzazione (e/o la svalutazione) di tutti i valori.

Spostando, invece, lo sguardo più in profondità, Arendt ritiene che la mentalità di *homo faber* subì un condizionamento senza precedenti nel momento in cui, sotto l'influenza della scienza e della filosofia moderna, cominciò a considerarsi parte integrante di due processi "sovranici e onnicomprensivi": la natura e la storia. A partire da questo momento, esse furono pensate come

teorico. Credo, tuttavia, che esse centrino solo in parte il bersaglio. In primo luogo perché l'interesse prevalente della Arendt non mira ad una definizione di "come la tecnica è", a cui ella riconosce un suo statuto ben preciso. La tecnica, infatti, non è discutibile in quanto "tale" perché è espressione dell'essere umano e della sua connaturata capacità di fare. L'oggetto d'interesse della filosofa sono le implicazioni che derivano dai modi di interazione dell'uomo con la tecnica. In breve, il *focus* dell'argomentazione arendtiana è l'uomo, che è chiamato a fare del pensiero la bussola delle sue azioni e del suo "potere di fare". Come cercherò di mostrare nel seguito, per Arendt il punto non è tanto quello di pervenire a soluzioni teoriche ben definite del problema tecnologico, quanto piuttosto richiamare l'attenzione sul fatto che il pensiero deve assumere il compito etico dell'agire responsabile.

dispiegamenti di uno sviluppo indefinito e, soprattutto, privo di una intrinseca finalità; avvenne così che *homo faber* bandì la contemplazione dal campo delle capacità umane più significative. In proposito la pensatrice afferma che nessuna delle modalità della *vita activa* fu tanto penalizzata da questa esclusione quanto la fabbricazione; perché, a differenza dell'azione, che consiste nella liberazione di processi spontanei, e diversamente dal lavoro, che invece segue strettamente il processo metabolico della vita biologica, l'opera dà luogo a processi valutati come mezzi rispetto al fine di garantire il mondo, rendendolo stabile e duraturo. Come è stato detto, questa deviazione dell'opera dalle sue finalità mondane ha portato l'alienazione dentro il mondo, concorrendo a determinare la fisionomia della moderna società di massa, interamente incentrata sul procrastinamento della vita e sul ripiegamento dell'individuo su se stesso.

Sul piano della prassi, ciò condusse ad un rapido tracollo del principio di utilità in favore di un principio del tutto estraneo agli ideali e alle finalità di *homo faber*: il principio di soddisfazione. Il principio di utilità risponde ad un quadro di azione nel quale l'uomo è il punto di riferimento e presuppone un mondo di oggetti d'uso dentro il quale egli si orienta nella forma del condizionamento. Quando, invece, le cose mondane sono considerate come risultati più o meno accidentali del processo produttivo (e non più nella loro utilità), esse non avranno più valore in sé, perché risucchiate in un circuito vizioso e illimitato che fagocita l'intera gamma dei valori importanti per *homo faber*, provocando un profondo disorientamento. Nell'ottica arendtiana, tale perdita di valori si svolge quasi automaticamente, non appena il soggetto cessa di definirsi come produttore di oggetti finalizzati alla conservazione del mondo dell'artificio umano, per mettersi al servizio di una produzione destinata ad un consumo illimitato. Ecco dunque che l'unità di misura dell'essere umano non è più l'utilità, ma la soddisfazione, calcolata in termini di "quantità di pene e di piacere trovati nella produzione o nel consumo delle cose stesse". Tale principio è centrato sull'idea che la vita organica costituisca il bene supremo, quindi il compito sociale per eccellenza è quello di promuovere e garantire la sopravvivenza della specie. Queste le eloquenti parole della Arendt:

Scompare così anche l'ultima traccia di azione compiuta dagli uomini, il motivo implicito nell'interesse personale. Rimase solo una forza naturale, la forza del processo vitale, alla quale tutti gli uomini tutte le attività umane erano ugualmente sottomesse [...] e il cui solo scopo [...] era la sopravvivenza della specie dell'animale umano [...]. La vita individuale divenne parte del processo vitale, lavorare, assicurare la continuità della propria vita e di quella della propria famiglia, fu tutto quanto bastava. Ciò che non era richiesto, perché non occorreva per il

metabolismo della vita con la natura, era o superfluo o giustificato solo in termini di peculiarità della vita umana distinta dal resto della vita animale²²⁷.

²²⁷ *THC*, tr. it. cit., pp. 241 e sg.

IV

LA SOCIETÀ MODERNA E IL FENOMENO DEL *WORLDLESSNESS* TRA CONFORMISMO E TOTALITARISMO

Emerge qui la convinzione di trovarsi di fronte a una sorta di conformismo che non ha bisogno di minacce o di violenza per imporsi, ma che si diffonde spontaneamente in una società che condiziona alle proprie esigenze ciascuno dei suoi membri in maniera così perfetta che nessuno si rende conto di essere sottoposto a un simile condizionamento.
(H. Arendt, 1954)

1. La società dei lavoratori e il vizio capitale della futilità

In linea con quanto scritto nei capitoli precedenti, dedico queste pagine al tentativo di capire la relazione che Hannah Arendt stabilisce tra l'alienazione del mondo e lo sviluppo della società moderna, valutata nel pieno di quelle patologie sviluppatasi nel corso della modernità, che è quella atmosfera culturale in cui si manifesta l'assenza di mondo²²⁸. Benché questo nesso costituisca il

²²⁸ Vorrei ancora ricordare che Arendt in *THC* distingue l'età moderna dalla modernità, e più specificamente dal mondo all'interno del quale questa si riflette imprimendo i suoi tratti alla società. Cronologicamente, infatti, l'età moderna comincia con l'espropriazione delle terre ai contadini (XVII sec.). Mentre il mondo contemporaneo trova il suo inizio con le prime esplosioni atomiche (XX sec.), che costituiscono un segno evidente della direzione presa dall'uomo nella sua veste di *homo faber*. Sul tema complesso della modernità e, in particolare, sul suo rapporto con la tradizione (questione che inerisce sia il piano epistemico che quello politico-culturale) vi è una nutrita e controversa letteratura secondaria, che a livello internazionale si articola su due linee interpretative principali. Un primo filone investe il pensiero arendtiano sull'onda di una pesante critica, che attribuisce alla studiosa un antimodernismo nostalgico, incapace di dar conto della struttura complessa e ramificata della modernità sulla base delle categorie concettuali utilizzate. Un secondo filone critico, invece, cerca di intrattenere con la studiosa un dialogo, che per certi versi possiamo definire destrutturato in quanto tenta di collocare i nodi critico-argomentativi su cui sono intessute le trame della riflessione arendtiana, in direzione di un ragionato modernismo. L'intento è quello di mettere in luce la contemporaneità delle categorie concettuali della Arendt, le quali ancora oggi costituiscono, nel vivo dell'attuale dibattito politico-culturale, un inestimabile tesoro, il confronto con il quale risulta proficuo se inserito all'interno di una prospettiva dialogica non "oggettivante" e non "assolutizzante" del pensiero della stessa. Ciò in linea con la natura stessa dell'opera arendtiana (e del suo "metodo" di indagine), che non cerca risposte, ma intende offrire spunti di riflessione e strumenti per il pensiero che voglia incamminarsi sulla difficile via della comprensione. Per quanto riguarda il primo orientamento di studi critici rimando a: J. Habermas, *Hannah Arendt's Communications Concept of Power* (a cui si deve una visione della Arendt come di una nostalgica della *polis* e l'attribuzione alla stessa dell'etichetta del "neoristotelismo"); G. Kateb, *Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt*, in «Political Theory»,

motivo principale della riflessione politica, si fa fatica ad accettarlo, a causa della difficoltà di riconoscere nell'alienazione la condizione fondamentale della nostra esistenza. La pensatrice, del resto, riconduce questa difficoltà al fatto che l'intero edificio scientifico-tecnologico si sia sviluppato sotto il segno del fenomeno suindicato, contribuendo a trasformare il mondo contemporaneo e la società in cui viviamo sia sul profilo materiale che su quello socio-politico. Ma vediamo nello specifico la società così come Arendt la rappresenta in *The Human Condition*.

Sotto il profilo storico, la società moderna nasce in seguito alla trasformazione e all'emancipazione dell'attività lavorativa seguita alle moderne rivoluzioni industriali. Essa, infatti, è principalmente intesa come una forma di convivenza e di organizzazione politica senza precedenti storici, avendo il compito principale di amministrare su scala pubblica il lavoro; compito che concretamente si risolve nella gestione politica dell'economia e nella tutela giuridica della proprietà privata. Pertanto Arendt la definisce una società di lavoratori e di consumatori, ritenendo che il lavoro e il consumo costituiscano le due facce di un unico processo: quello vitale. Poiché, come già scritto, il lavoro nel quadro della *vita activa* è l'attività che rientra nella sfera della vita domestica e della necessità, l'aspetto senz'altro più significativo è l'ammissione del privato nella dimensione pubblica. In questo senso, l'aspetto importante della questione è capire in che modo una componente relegata alla sfera privata e domestica sia stata ammessa in ambito pubblico. Il che ha

1977, n. 2, pp. 141-182; M. Canovan, *The Contradiction of Hanna Arendt's Political Thought*, «Political Theory», 1978, n. 1, pp. 5-26; M. Passerin d'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London 1994; Id., *Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity*, in *Modernity, Justice and Community*, pp. 27-88; S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham 2003 (volume, quest'ultimo, che rappresenta una zona interpretativa intermedia, in quanto, pur mettendo in discussione alcuni nodi concettuali arendtiani, sottolinea il carattere dinamico e, comunque, utile, della riflessione arendtiana, soprattutto per quel che concerne la discussione sugli aspetti più problematici della modernità). Invece per approfondimenti sul secondo versante critico del pensiero arendtiano rimando a: M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *Hannah Arendt et la modernité*, cit.; D. R. Villa, *Hannah Arendt: Modernity, Alienation and Critique*, cit.; B. Honing, *Feminist Interpretation of Hannah Arendt* cit. (volume che offre una visione d'insieme della ricezione del pensiero arendtiano nell'ambito della filosofia politica di indirizzo femminista, che è estremamente utile per capire l'importanza che, ancora oggi, riveste il pensiero arendtiano, cfr., pp. 1-17). Per quanto concerne l'ambito degli studi italiani sul tema in questione, ho fatto riferimento ai seguenti studi: C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di) *La pluralità irrepresentabile*, QuattroVenti, Urbino 1987, pp. 15-28; S. Forti, *Vita della mente e tempo della polis* cit., pp. 11 e sg.; Ead., *Hannah Arendt oggi. Ripensarne l'eredità tra il femminismo e Foucault*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, cit., pp. 195-211; O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, cit., pp. 323 e sg.; L. Boella, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, cit.

comportato, secondo la studiosa, una celebrazione ed esaltazione del lavoro al rango delle più alte attività umane, e, per converso, alla riconsiderazione di tutte le altre attività umane sulla base dell'unico criterio del guadagnarsi la vita. Ciò avrebbe determinato un confinamento delle facoltà non inerenti a questo compito nello spazio dell'intimità personale o nell'espressione artistica, o nello svago.

Elemento caratteristico di una società interamente fondata sul lavoro capitalistico, cioè tendente all'accrescimento e alla conservazione della ricchezza privata, è di strutturare tutti i livelli dell'esistenza umana sul modello del lavoro stesso, il quale, diversamente dall'opera, elimina le attitudini e le espressioni individuali facendole convergere in un'unica realtà, che ha la forma dell'aggregazione sociale o del gruppo. Arendt equipara la socialità caratteristica del lavoro di fabbrica all'identità generata dal metabolismo del corpo, che appunto annulla le differenze individuali in base ad un medesimo principio: il procrastinamento del ciclo vitale. Il criterio che nella società dei lavoratori uniforma i singoli individui è il consumo. Sotto questa chiave di lettura, la studiosa afferma che la legge dell'economia capitalistica orienti la produzione in maniera tale che il consumo vistoso possa compiersi nella forma più "naturale" e agevole: senza che le attitudini e le differenze individuali, possano interrompere o incrinare gli ingranaggi di questo sistema produttivo. Peccato, però, che nelle condizioni più favorevoli a garantire il successo capitalistico si annida il rischio che il singolo smarrisca la propria identità, dal momento che l'accorpamento dei molti all'interno di un unico organismo guidato dal lavoro è, per la pensatrice, fondamentale antipolitico. Nel pieno dell'attività lavorativa, infatti, l'individuo è isolato e privato della relazione con gli altri membri del gruppo. L'uniformità nel lavoro capitalistico è, quindi, il termine opposto dell'essere insieme, confacente alle comunità politiche: dove il fattore uguaglianza non proviene dalla natura umana, ma è esterno e risponde all'esigenza politica che i singoli individui siano fondamentale inuguali nelle espressioni del proprio sé, negli intenti e nelle finalità inerenti le diverse azioni individuali. D'altra parte, l'incapacità di distinguersi confacente all'*animal laborans* e la sua facile propensione all'uniformità, rivela, agli occhi della pensatrice, la sua costitutiva impoliticità, ovvero la totale assenza dell'agire comunicativo.

Da questa prospettiva il paradosso nella modernità è, come anche si è detto, la capitolazione del progetto esistenziale dell'*homo faber* nel suo contrario, dal momento che l'applicazione della sua logica strumentale nell'ambito del lavoro capitalistico ha comportato una deviazione dalla finalità mondana dell'opera – garantire la stabilità del mondo con la realizzazione di prodotti duraturi – per essere messa a disposizione del processo erosivo della vita che si esprime con l'accrescimento della ricchezza e del profitto. Questo processo, secondo la studiosa, si è compiuto nella sua interezza e

complessità tramite la moderna divisione del lavoro, la quale ha drasticamente contribuito a mutare la natura dell'opera e degli oggetti d'uso, convertendoli in beni di consumo. In altri termini, la scomposizione metodicamente organizzata e controllata delle varie fasi del lavoro, che presuppone l'equivalenza di tutte le singole attività verso l'unico obiettivo di spingere la produzione ai massimi livelli di efficienza, ha portato ad un accrescimento incontrollabile del capitale, oltre ogni misura ed esigenza effettivamente umana, anche ragionando in termini strettamente materiali e vitalistici. In altre parole, la divisione del lavoro, l'interesse privato ha trasceso oltre ogni limite il suo ambito di appartenenza offuscando drasticamente gli obiettivi e le finalità della sfera pubblica, in quanto essa ha innescato un processo indiscriminato di accumulo o, se si preferisce, di incremento della ricchezza. Così che tutti quegli aspetti, prima inerenti alla soddisfazione delle necessità vitali, emergono dal loro fondo di oscurità e riservatezza, acquisendo un valore politico, in quanto sono amministrati su scala pubblica e fatti oggetto di interesse politico.

Nella società del consumo l'individuo, piuttosto che essere sollevato dalle incombenze del lavoro e della necessità, risulta essere totalmente assorbito nell'inesorabile determinismo della natura e della vita organica. Per la stessa ragione la conservazione della nuda vita diventa il valore supremo, così come il principio di soddisfazione cui essa inerisce è il criterio guida della condotta sia del singolo che della collettività. Tutto questo passa attraverso un'economia interamente improntata sullo spreco, che "divora" gli individui nel suo movimento di erosione dei beni disponibili e nel loro consumo bulimico.

Sostanzialmente la moderna economia capitalistica, insieme alle conseguenze che ne derivano, costituisce il bersaglio polemico di Arendt, perché svilisce l'essere umano a livello di un ignoto consumatore, nemmeno più padrone del suo tempo libero, anch'esso soggetto al controllo della società che da una parte determina una penalizzazione delle più alte espressioni dell'essere umano; dall'altra produce un fermo immagine di quest'ultimo ai valori *dell'animal laborans*. Come generatrice di sovrabbondanza di beni, la società moderna somiglia a una specie di "paese dei balocchi", al cui interno i singoli sono tanti Pinocchio e tanti Lucignolo, dediti alla cieca soddisfazione dei piaceri e protesi verso un'assordante felicità, calcolabile in termini di quantità di pena o di piacere prodotta dalla giostra del consumismo. Una società, questa, dove ciò che l'essere umano perde è la possibilità di lasciare una traccia significativa nel suo passaggio, insieme ad un mondo da destinare alle generazioni future non corrotto dal vizio capitale della futilità:

Più sarà diventata facile la vita in una società di consumatori o di lavoratori, più sarà difficile rimanere consapevoli della necessità da cui è guidata [...]. Il pericolo è che in una società del genere, abbagliata dall'abbondanza della sua crescente fecondità e assorbita nel pieno

funzionamento di un processo interminabile, non riesca più a riconoscere la propria futilità – la futilità di una vita che “non si fissa o si realizza in qualche oggetto permanente che duri anche dopo che la fatica necessaria a produrlo sia passata”²²⁹

2. La nascita del sociale e il dileguarsi della sfera pubblica

Nella disamina arendtiana della modernità l'avvento del sociale rappresenta un fatto estremamente importante. Dal punto di vista socio-antropologico, esso rappresenta una categoria sui generis, perché senza precedenti storici, ma soprattutto il tratto qualificante della società moderna. Concretamente il sociale coincide con l'espansione della sfera privata su scala pubblica, concretizzantesi nell'amministrazione, la legittimazione e la tutela politico-giuridica della proprietà privata. In ciò Arendt intravede il suo elemento di novità, giacché non capitò, prima della età moderna, che i cittadini si preoccupassero di attribuire una veste o un valore pubblico al lavoro e all'economia, essendo questi circoscritti nell'ambito della cura e della gestione domestica.

Di contro, l'affermazione del sociale nell'ambito politico ha portato alla degradazione della dimensione politica, poiché esso ha del tutto oscurato la distinzione tra pubblico e privato²³⁰; provocando, inoltre, un drastico cambiamento del concetto stesso di privato, quindi una moria delle sue importanti funzioni prepolitiche. Pertanto, la studiosa ripropone tale dicotomia, soffermandosi sul caso emblematico della *polis* greca, all'interno della quale la distinzione tra pubblico e privato costituiva una certezza tacita e quasi assiomatica e, tuttavia, era il cardine sopra il quale si articolava tutto il pensiero politico antico. L'oscuramento della distinzione tra pubblico e privato ad opera del sociale è, peraltro, motivata con queste parole: «noi vediamo il popolo delle comunità politiche riflessi nell'immagine di una famiglia le cui faccende quotidiane devono essere sbrigate da una gigantesca amministrazione domestica sul piano nazionale»²³¹. A questo punto Arendt fa notare

²²⁹ *THC*, tr. it. cit., p. 96.

²³⁰ La distinzione arendtiana tra pubblico e privato è stata oggetto di forti controversie. Per approfondimenti rimando ai seguenti studi: S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, cit., pp. 199-211; E. Zaretsky, *Hannah Arendt and the Meaning of the Public/Private Distinction*, in C. Calhoun, J. McGowan, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, cit., pp. 207-231; M. Passerin D'Entrèves, *Modernity, Justice and Community*, cit., pp. 27-88; L. Boella, *Agire politicamente. Pensare politicamente*, cit., pp. 130-133 e sg.; F. Collin, *Le privé et le public*, in «Les Cahiers du Grif», 1996, n. 33, pp. 47-67.

²³¹ *THC*, tr. it. cit., p. 22.

come la disciplina corrispondente a questa situazione è l'economia nazionale, nozione con la quale si vuole indicare l'ingigantimento dell'economia domestica su scala collettiva. Come si è detto, la stessa società può corrispondere a una famiglia super allargata la cui forma politica è la nazione.

Nel vocabolario arendtiano la dicotomia in questione corrisponde alla contrapposizione tra vita domestica – fulcro della famiglia e della necessità – ed esistenza pubblica – luogo dell'incontro tra cittadini liberi proprio perché affrancati dalle necessità materiali, pertanto capaci di stabilire relazioni paritetiche, fondate sul dire e l'agire di concerto. Come ho avuto modo di chiarire, la necessità per Arendt spinge gli esseri umani ad unirsi sotto il vincolo della famiglia, facendo ruotare intorno ad essa l'intera organizzazione domestica: i membri di una famiglia vivono insieme perché spinti dai loro bisogni vitali, dalle necessità del corpo, cui è più agevole provvedere attraverso la reciproca collaborazione dei componenti familiari. Così era anche nelle famiglie dell'antica Grecia, le cui attività quotidiane erano regolate sulla base di una rigida divisione di compiti e di ruoli, regolati dall'autorità ferrea del *pater familias*. In quest'ottica, la vita domestica aveva ragion d'essere, non in sé stessa, ma come preconditione della buona vita pubblica, all'interno della quale la violenza caratterizzante l'organizzazione domestica era giustificata, perché giudicata come indispensabile affinché il padre di famiglia potesse esercitare la libertà necessaria nello spazio della vita pubblica.

Un secondo, ma non meno importante significato che Arendt attribuisce alla nozione di privato è quello di intimità e di nascondimento, corrispondente all'idea di una dimora protetta dal mondo esterno: un luogo che separa e pone al riparo l'individuo dai riflettori del mondo pubblico, offrendo protezione a tutte quelle componenti esistenziali che, nella prospettiva arendtiana, dovevano essere salvaguardati dall'esposizione pubblica. Infatti, la studiosa riconduce il termine privato al significato etimologico di de-privazione. Il privato è uno sfondo necessario al darsi della vita pubblica, la base su cui si erige il mondo esterno: in antichità, possedere una casa e una vita domestica equivaleva alla possibilità di garantirsi l'accesso al mondo della *polis*. In questa sua funzione, il privato restava ben distinto e contrapposto dalla vita pubblica, in ragione del fatto che, se l'individuo possedeva unicamente una vita privata, “privava” se stesso della possibilità di apparire in pubblico, cioè alla presenza dei suoi pari. Infatti, questa uguaglianza tra pari non era legata a fattori naturalistici, ma politici, che l'individuo poteva acquisire solo grazie al fatto di disporre di questo spazio privato:

La sacralità di questa zona privata si legava alla sacralità del nascosto , cioè alla nascita e alla morte, al principio e alla fine dei mortali che, come tutte le creature viventi, emergono dall'oscurità delle tenebre e vi fanno ritorno²³².

Così Arendt intende rimarcare il carattere autonomo della politica: il suo non essere in alcun modo subordinata alla vita. Anzi, l'uomo, nel tentativo di dare espressione alla sua componente politica, lotta costantemente per emanciparsi dal fattore naturale e da quella necessità materiale che lo assorbe nel rigido determinismo della natura. Ma, per altro verso, ella sottolinea come, nella comune mentalità greca, le due sfere coesistessero pur nella loro opposizione, implicandosi reciprocamente e confermando, proprio per questo, il loro *status quo*.

Se, infatti, lo spazio privato era il luogo della necessità, quello pubblico è, invece, il regno della libertà, all'interno del quale l'essere umano può realizzare le più alte possibilità della sua esistenza, attraverso l'agire comunicativo. D'altro canto, la pensatrice non attribuisce alla nozione di pubblico la sola accezione di condivisibile, ma soprattutto quella del poter essere visti e uditi nel luogo dell'apparenza; ecco perché la pluralità, la presenza degli altri, costituisce nella riflessione arendtiana il terreno della prassi, ciò che insieme alimenta e preserva il mondo condiviso dalla sua intrinseca fragilità. Si viene, in tal modo, al punto centrale della critica arendtiana. Ossia al fatto che, con la gestione pubblica della dimensione economico-lavorativa, si è verificata una fagocitazione della politica nelle falangi del sociale; cosicché la prima ha smesso di essere il luogo privilegiato dell'agire comunicativo, per convertirsi nell'ambito in cui gli interessi particolaristici hanno assunto una veste pubblica, essendo gestiti pubblicamente e tutelati sotto il profilo legale e politico. Questo, secondo la studiosa, rappresenta una contraddizione, in quanto nelle epoche precedenti l'economia era pertinenza del singolo, il quale doveva provvedere alla sua sopravvivenza con i suoi soli mezzi. Confluendo nel sociale, pubblico e privato finiscono con l'essere assorbiti nel medesimo processo vitale, coadiuvato e procrastinato dal lavoro. Tuttavia, per meglio comprendere questo aspetto è necessario soffermarsi brevemente sulla distinzione che Arendt fissa tra ricchezza e proprietà, la cui differenza, a suo modo di vedere, si è perduta in età moderna nel corso della modernità, mentre costituiva un punto di riferimento capitale nelle altre epoche.

Secondo Arendt prima dell'età moderna ogni civiltà si era basata sulla sacralità della proprietà privata, in quanto distinta dalla ricchezza, alla quale era riconosciuto solo un valore strumentale. Nell'antichità, infatti, la proprietà privata coincideva con un luogo di appartenenza confinato in una porzione specifica di mondo: un luogo in cui tornare, che permetteva al padre di famiglia l'accesso

²³² *THC*, tr. it. cit., p. 46.

alla vita pubblica e di costituire insieme ad altre famiglie un'istituzione politica. La sacralità di questo ambito dipendeva dal fatto che la casa diventava il luogo protettore della natalità e della mortalità e stabiliva, anche in senso fisico e spaziale, il confine tra il privato e il pubblico. In tal modo la proprietà costituiva una condizione prepolitica indispensabile affinché il cittadino greco potesse accedere allo spazio della *polis*. Quindi la ricchezza non aveva valore in sé, ma se ne faceva un uso strumentale, congiunto al fatto che il suo possesso metteva il singolo nelle condizioni di vivere un'esistenza plurale. Quale detentore di ricchezza egli non era impegnato ad accrescerla, ma si preoccupava, piuttosto, di assicurarsi i mezzi necessari a liberarlo dalle incombenze della vita. Infatti, essere liberi cittadini significava poter provvedere alle necessità della vita acquistando servi o schiavi, attraverso i quali garantire l'attività lavorativa. Dunque essere proprietari significava padroneggiare le necessità materiali, vale a dire essere potenzialmente liberi di trascendere la dimensione meramente biologica in vista dell'esistenza politica. Di conseguenza, quanti si impegnavano ad accrescere la loro ricchezza, rinunciavano consapevolmente a condurre un'esistenza libera nella sua costitutiva pubblicità.

In direzione contraria nella moderna società capitalistica la proprietà privata ha coinciso con la ricchezza e con l'accrescimento del capitale. Non è un caso, afferma Arendt, se l'età moderna comincia con l'espropriazione delle terre dei contadini e con il conseguente processo di privatizzazione delle campagne. L'accumulazione della ricchezza è stato il fine della società moderna, rispetto a cui la proprietà privata, tradizionalmente intesa, è un ostacolo alla produttività. Qui, d'altra parte, Arendt coglie il momento storico in cui il sociale si è fatto evento. Ma fu proprio consentendo alla ricchezza di invadere la sfera pubblica, che i beni di consumo cominciarono a minare la continuità del mondo: perché la ricchezza, anche quando si autoriproduce come nel sistema capitalistico, non permane nel mondo e non genera stabilità, in quanto l'accrescimento del capitale è un processo, non una struttura stabile. Se infatti si smettesse di alimentare questo processo di accumulazione della ricchezza, quest'ultima finirebbe con l'esaurirsi nel consumo. Per la stessa ragione nella società del consumo tutte le cose perdono la loro valenza univoca e sono convertite in merci, il cui valore non è più determinato dall'uso che se ne può fare, ma in base alla commerciabilità del prodotto stesso, ovvero la sua conversione in denaro.

3. Il *worldlessness* e la deforme conformità

Sotto il profilo politico e antropologico, la conseguenza più pesante dell'espansione del sociale è la perdita del mondo, fenomeno che Arendt esemplifica con le seguenti parole:

L'astensione dal mondo [*worldlessness*] come fenomeno politico è possibile solo in base all'assunto che il mondo non durerà; a causa di tale assunto, tuttavia, è quasi inevitabile che l'assenza dal mondo, in una forma o nell'altra, comincerà a dominare la scena politica²³³

Il *worldlessness* determina l'atteggiamento dell'individuo moderno nella sua relazione con il mondo e con il prossimo. La conformazione della società di massa, nega ogni spazio alla dimensione pubblica, nel senso del precludere agli individui concrete possibilità di agire, inteso come capacità spontanea di portare nel mondo nuove catene di eventi, di partecipare alla vita politica, concorrendo alla realizzazione dei processi politici e delle istituzioni attraverso accordi collettivi. Questo avviene perchè si è perduto il potere degli uomini di riunire nel mondo cose e persone originariamente separate. L'assenza di mondo, cioè di riconoscere il mondo e di riconoscersi in esso, priva gli individui della possibilità di riconoscersi nelle istituzioni politiche, in quanto viene meno la comunità concepita come lo sfondo delle relazioni umane e interpersonali nelle quali ogni singolo individuo è protagonista della propria e altrui storia e non una semplice controfigura di una scena diretta dall'alto del potere sociale. L'acosmismo sottrae all'essere umano la sua libertà in quanto lo priva del terreno della prassi condivisa²³⁴. Libertà, infatti, esige tre prerequisiti fondamentali: l'agire, la pluralità e la dimensione politica. Nella possibilità che l'uomo ha di manifestare se stesso attraverso l'agire di concerto, l'essere umano può affermare la propria unicità attraverso il confronto. Sulla scena del mondo comune, infatti, la diversità di ciascun individuo non è annullata, ma si esprime nella sua irriducibile univocità. In tal senso la scena pubblica è concepita dalla Arendt come il luogo del confronto agonistico, in cui l'individuo mette in gioco le sue qualità politiche, soprattutto l'eccellenza e il coraggio, sulla base delle quali è possibile dar vita a corpi governativi che rappresentino realmente i singoli soggetti. La società moderna, portando avanti il compito di tutelare gli interessi privati, finisce con il controllare la vita dei singoli individui, uniformandoli all'interno di un unico sistema attraverso complicati meccanismi di socializzazione e di regolamentazione della condotta in schemi collettivi miranti alla normalizzazione della condotta, ma soprattutto a sostituire l'agire spontaneo con il comportamento, concepito come semplice esecuzione di atti conformi al beneplacito della società. L'agire, se non del tutto sradicato dalla scena del mondo, è strozzato nell'imbuto del conformismo, che Arendt

²³³ *THC*, tr. it. cit., p. 40.

²³⁴ Cfr. M. Weyembergh, *L'age moderne e le monde moderne*, in A-M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 157-173; D. R. Villa, *Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique*, cit., pp. 179 e s.; É. Tassin, *L'azione "contro" il mondo, il senso dell'acosmismo*, cit., pp. 136 e sg.; F. Forti, *Vite senza mondo*, in *Archivio Arendt 2.*, cit., pp. VII-XXV.

considera un processo di livellamento delle coscienze, cui è imposta l'adesione ai cliché e agli standard imposti dalla società. Il conformismo porta in essere un'uguaglianza sociale che pone gli individui tutti allo stesso livello, perché funge da criterio di giudizio tra ciò che è normale rispetto a quello che la regola disapprova, etichettandolo come anormale, quindi perseguibile e punibile legalmente. Una società siffatta persegue l'obiettivo di incuneare gli individui all'interno di modelli di comportamento istituzionalizzati: controllabili, calcolabili e prevedibili, di modo che il non rispetto delle regole stabilite conduca alla squalificazione del singolo nella veste di a-sociale. Nella società moderna diretta dal conformismo si assiste alla trasformazione di tutti gli individui da esseri politici in animali condizionati, esseri perfettamente socializzati, che si comportano in modo prevedibile:

È decisivo il fatto che la società, a tutti i suoi livelli, escluda la possibilità dell'azione, come prima la escludeva la sfera domestica. Piuttosto, la società si aspetta da ciascuno dei suoi membri un certo genere di comportamento, imponendo innumerevoli e svariate regole, che tendono tutti a "normalizzarli", a determinare la loro condotta, a escludere l'azione spontanea o imprese eccezionali²³⁵.

Sotto il profilo delle scienze umane, la disciplina che meglio corrispose a questo processo di normalizzazione fu la statistica, con tutto il suo bagaglio di leggi funzionali ad etichettare i comportamenti sociali sotto l'egida dei grandi numeri, al punto che la storia e la politica sono state compresse nell'ordine statistico, quindi risultano suscettibili di spiegazione se rivelano il loro significato in termini di processi generali, e non già di un complesso di eventi e di gesti singoli rari e irripetibili. In altre parole, esse non sono più i luoghi della spontaneità dell'inatteso che fanno evento, ma espressione di uno sviluppo sovraindividuale all'interno del quale le singole azioni sono assimilate all'interno di schemi uniformi:

È il conformismo stesso, e cioè l'assunto che gli uomini si "comportano" e non agiscono gli uni rispetto agli altri, che si trova alla radice della moderna scienza economica, la cui nascita coincise con il sorgere della società e che, insieme con il suo principale strumento tecnico, la statistica, divenne la scienza sociale per eccellenza [...]. L'economia poteva conseguire un carattere scientifico solo quando gli uomini fossero diventati esseri sociali e seguissero

²³⁵ THC, tr. it. cit., p. 30. Questo tema è affrontato con eleganza e grande efficacia teorica in J. Caroux, *Quel monde pour l'homme de masse?*, «Esprit», IV, 1980, n. 6, pp. 81-87.

unanimente certi modelli di comportamento, e quando chi non ne accettasse le regole potesse essere considerato asociale o anormale²³⁶.

Sul piano dell'organizzazione politica, invece, la forma che più si addice al conformismo è la burocrazia, che diviene lo strumento del potere per eccellenza, quando, anzi, non ha coinciso col potere del governo di tutti e di nessuno. Questo è il lato paradossale della situazione appena descritta, in quanto che l'assenza di mondo è il risultato dell'asservimento della vita degli uomini ad un principio che squalifica l'essere umano nella sua dignità politica, riducendolo ad un componente della specie, aspetto questo disumanizzante in quanto ruba l'identità e la spontaneità del singolo quale persona unica e irripetibile. Insomma, come a dire che un unico principio accartocchia tutti i livelli dell'esistenza umana al livello di un unico movimento processuale, quello naturale, di per sé indifferente alla vita e alle esigenze politiche dei singoli individui. Ciò, del resto, spiega perché l'idea di processo sia diventata in età moderna la principale categoria interpretativo-esplicativa della modernità²³⁷.

In forte polemica con la situazione designata, Arendt denuncia la totale incapacità di pensiero degli individui moderni, in quanto esseri isolati gli uni da gli altri, atomi dispersi in una società dominante e fondamentale antipolitica, che deruba l'essere umano della sua capacità di relazionarsi, della sua capacità di far parlare la pluralità: di prendere posizione nel mondo dal punto di vista dell'intersoggettività. Infatti, Arendt, parlando di società atomizzata e di individui isolati, intende riferirsi alla condizione in cui gli individui vivono insieme non avendo nulla in comune. Ella, dunque, delinea l'immagine di una società caotica che, proprio per questo, respinge il pensiero individuale nei sentieri ristretti dell'intimità (*privacy*) che la studiosa considera una dimensione anti-mondana, in quanto estranea l'uomo dal suo mondo. Infatti, chiuso nel suo isolamento, l'io osserva il mondo come uno spettatore disinteressato, a cui le vicende del mondo non interessano né riguardano. A tal proposito è utile evidenziare che il concetto di *privacy* in Hannah Arendt non corrisponde a quello di spazio privato, ma è la reazione di alcuni soggetti all'atarassia di mondo che caratterizza la modernità: una forma di ribellione e di protesta con cui soprattutto artisti, letterati e poeti denunciano il conformismo e le sue miserie²³⁸. Va anche detto che solitudine e isolamento non

²³⁶ Ivi, p. 31

²³⁷ Cfr. ivi, pp. 31 e sg.

²³⁸ Cfr. *THC*, tr. it. cit., p. 30 e sg. Su questo tema cfr. H. Arendt, *The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance*, in *Between Past and Future* cit.; tr. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro* cit., pp. 256-289 e Ead., *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt,

coincidono, perché la teorica della politica li carica di significati ben diversi. La solitudine, infatti, è pensata come una temporanea sospensione dal mondo, è una condizione prepolitica necessaria affinché l'io possa esercitare il pensiero, l'intimo dialogo dell'io con se stesso. Chi è solo non è mai veramente solo perché è in compagnia di se stesso, come se la pluralità fosse radicata in lui e fosse quella molla che spinge l'essere umano a ricercare la relazione con l'altro, dando così una veste e una valenza intersoggettiva al pensiero che, tenendo fermo il punto di vista altrui fa ritorno al mondo più consapevole e maturo. Mentre l'isolamento è una condizione antipolitica perché l'individuo non è separato solo dagli altri ma dal suo stesso io; egli è sradicato dal mondo comune e, pertanto, mortificato nella sua capacità di pensiero e di espressione del sé agli altri. L'isolamento si produce quando l'uomo è privato della relazione con l'altro, la sola che possa salvarlo dalla natura duale della sua solitudine, quando egli, cioè, è separato dagli altri. In questo caso l'individuo è completamente solo, anche rispetto a se stesso, dato che l'intersoggettività è la fonte del dialogo interiore. Ma quando l'essere umano è abbandonato anche da se stesso, allora si perde nel caos della conformità: in questo consiste il mutismo del soggetto moderno, un mutismo che non consente alcun dialogo. Il vero pericolo del conformismo, dunque, è la perdita del proprio sé; cosicché invece di esser insieme a tutti, si finisce letteralmente di essere abbandonati da tutti. È questa deiezione dell'individuo da se stesso che conduce alla creazione di un individuo conforme alle regole, ma soprattutto al pericolo del totalitarismo, il quale si annida nello sradicamento e nello spaesamento. Per tale ragione lo si può definire il pericolo dell'isolamento e della superfluità²³⁹.

4. Platone: l'antecedente politico del *worldlessness*

Da un punto di vista filosofico Arendt sostiene che il fenomeno politico del *worldlessness* affonda le sue radici nell'atteggiamento a-politico che contraddistingue i filosofi antichi, con particolare riferimento a Platone. Ella sostiene, infatti, che l'*apolitia* che contraddistingue il pensiero politico del filosofo greco si sia tradotta in un tentativo di controllo del carattere di imprevedibilità e irreversibilità proprio dell'azione; controllo che nella sua teoria politica si è risolto in un piano di sostituzione della *praxis* con la *poiesis*, consistente in una attribuzione all'agire politico di quelle caratteristiche appartenenti al fare. Su queste basi Arendt sostiene che il pensiero

Brace & World, New York 1968; tr. it. a cura di L. Boella, *L'umanità nei tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006 (in particolare, pp. 61-73).

²³⁹ Cfr. Hannah Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding*, tr. it. cit., pp. 115-129.

politico tradizionale rechi sin dalle sue origini una forte tendenza al dominio e al controllo. A riprova di ciò, ella elabora una sua personale interpretazione del mito platonico della caverna, nel quale il filosofo presenta la distinzione tra il mondo ingannevole delle opinioni e quello vero delle idee.

Secondo Arendt Platone, pur disprezzando il mestiere delle arti, si è posto nei confronti del mondo umano come l'artista o l'artigiano fanno con le loro opere; infatti, come questi plasmano la materia informe in base del modello da imitare e riprodurre, così egli ha tentato di plasmare il mondo degli uomini alla luce delle idee, usando criteri di condotta e di regolamentazione della sfera politica, al fine di garantire uno spazio per l'esercizio dell'attività contemplativa. Da questa prospettiva, il filosofo che fa ritorno nella caverna non intende dividerla con gli altri, ma trasformare le loro vite alla luce della verità contemplata. La comunicazione del filosofo mira al controllo e al governo delle faccende umane sulla base della visione delle idee, non già ad educare la moltitudine alla ricerca del vero essere. Per mostrare che la dottrina delle idee ha un significato fondamentalmente politico, la studiosa dedica interessanti pagine all'argomento, non solo in *The Human Condition* ma anche nel saggio *Tradition and the Modern Age*²⁴⁰, sul quale è utile soffermarsi.

Qui Arendt articola la parabola della caverna in tre fasi principali, che esprimono il tentativo di sovversione del reale operato dal filosofo. La prima di queste è interna alla caverna e coincide con il momento in cui uno degli schiavi – il filosofo – si libera dalle catene che lo costringevano a guardare solo davanti a sé; potendo quindi voltarsi, egli apprende che le immagini riflesse sulla parete della caverna sono ombre delle cose, proiettate dalla luce di un fuoco artificiale. La seconda fase si identifica con l'abbandono della caverna che segna l'incipit del processo conoscitivo. La terza fase, infine, corrisponde al ritorno del filosofo nella caverna dopo aver contemplato le idee, quindi con il racconto della sua esperienza visiva ai suoi antichi compagni.

Come fa notare la studiosa, ognuno di questi passaggi si accompagna ad un percorso di sofferenza, dipeso dall'incapacità del protagonista di vedere, da un difetto della vista sopraffatta dall'oscurità, la quale prima viene abbagliata dalla luce del fuoco, poi accecata da quella del sole. Inoltre, il filosofo è costretto a sopportare il peso del buio quando fa ritorno nell'antico mondo. Come è evidente, la visione nella teoria platonica assume un ruolo centrale, sostituendosi addirittura alla parola. Ma proprio il ruolo centrale che il filosofo attribuisce alla vista costituisce, agli occhi

²⁴⁰ *Tradition and the Modern Age*, tr. it. cit., pp. 63 e sg. Cfr. anche A. Cavarero, *Note arendtiane sulla caverna di Platone*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, cit., pp. 205 e sg.

della pensatrice, il punto centrale nel processo di sostituzione dell'agire con il fare, in quanto lo spostamento dell'accento sulla visione (*eidos*) è interpretato da Arendt come un tentativo di porre rimedio agli elementi strutturali dell'agire: l'imprevedibilità dell'esito, l'irreversibilità del processo e l'anonimità degli autori. In altri termini, la preoccupazione principale di Platone è di imprimere un carattere di prevedibilità alla politica, al fine di arginare i rischi insiti nell'agire plurale, individuando un'attività slegata dalla pluralità, all'interno della quale il singolo possa restare padrone delle sue azioni dal principio alla fine. Sotto questa chiave di lettura, la teoria del re-filosofo esprime proprio questa volontà di dominio della sfera pubblica, affidando il suo governo alla saggezza del filosofo, in quanto egli è il solo a poter plasmare la realtà secondo la visione della vera realtà²⁴¹.

Il pensiero platonico è un'illuminante esemplificazione dell'approccio dei filosofi alla politica. Arendt, in proposito, sostiene che l'intero pensiero politico occidentale può essere letto, pur nelle sue varianti, come un tentativo di fuga dalla politica, che si rende tangibile nella preminenza attribuita al concetto di governo nelle teorie politiche. Nella nozione di governo alberga l'idea che gli uomini possano vivere bene, sotto il profilo legale e politico, fissando una distinzione tra coloro che governano e coloro che sono governati, quando, cioè, l'uno governa sui molti, facendo valore normativo di leggi, la cui matrice non è arbitraria ma oggettiva. Perlomeno in Platone, questa convinzione non nasceva da una volontà di potenza, ma dal bisogno di porre rimedio all'imprevedibilità dell'agire, sostituendo quest'ultimo con un'attività più consona alla contemplazione. Da qui l'assimilazione delle due accezioni inerenti alla parola – *archein* (iniziare) *prattein* (compiere) nel medesimo significato di governare o condurre. Stando all'interpretazione arendtiana, Platone fissò suddetta distinzione, regolandosi sull'esempio dell'economia domestica, all'interno di cui i ruoli tra chi comanda e chi esegue gli ordini sono netti; ma vi è soprattutto la convinzione che chi conosce non debba agire, ma comandare gli altri, i quali invece non hanno bisogno di sapere per eseguire gli ordini. Platone sembra agli occhi della Arendt perfettamente consapevole di applicare alla sfera pubblica le linee guida della gestione familiare, ella, quindi, considera errato ritenere che il filosofo volesse abolire la famiglia o la vita domestica, egli, anzi, mirava ad ingrandirla al punto da creare una famiglia comprensiva dell'intera collettività. Anticipando i tempi moderni, Platone ambiva ad eliminare il carattere privato della sfera domestica:

²⁴¹ Sull'interpretazione arendtiana del concetto di dominio nel pensiero politico greco si veda: H. Arendt, *What was Authority?*, in *Between Past and Future, Six Exercises in Political Thought*, cit; tr. it., *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 149 e sg. Inoltre cfr. A. Gilardoni, *Potere & Domini. Esercizi arendtiani*, Mimesis, Milano 2005.

questo fu il motivo per cui egli ne *La Repubblica* prescrisse l'abolizione della proprietà privata e del matrimonio di coppia.

Il ricorso platonico al modello della famiglia come elemento fondante della vita politica, significa, nella prospettiva arendtiana, l'esclusione dell'azione dalla scena pubblica. Con la sua teoria Platone intende offrire uno schema permanente delle cose umane capace di fugare l'incertezza della *praxis* in quanto agire comunicativo. Il governo di uno soltanto, infatti, detronizza la pluralità, anche là dove un "buon" tiranno concedesse una qualche partecipazione dei cittadini alla vita pubblica. Questo perché i singoli individui non sono portatori della loro spontaneità e unicità, ma si comportano come fossero un solo uomo: ogni elemento di distinzione, ad esclusione di quello fisico, viene cancellato. Fatto sta che, per Arendt, l'idea di governo e di dominio introdotta dal filosofo greco ha influenzato integralmente il pensiero politico tradizionale. Per Platone, infatti, l'intento principale era di assicurare che l'iniziatore di un atto (l'attore) potesse rimanere padrone del suo agire, senza dover ricorrere all'intervento degli altri per vedere la fine dell'atto stesso. Questo, però, poteva avvenire solo non chiamando gli altri ad intervenire attivamente e spontaneamente nel processo dell'agire. Una volta elusa la pluralità, il promotore dell'azione è, al tempo stesso, colui che guida e comanda l'azione. Mentre gli altri diventano, semmai, dei semplici esecutori di ordini:

Platone fu il primo a introdurre la divisione fra quelli che sanno e non agiscono e quelli che agiscono e non sanno, al posto dell'antica articolazione dell'azione in principio conclusione, così che sapere cosa fare e farlo divennero due prestazioni del tutto differenti²⁴².

Ciò, però, ha prodotto un'incapacità di comprendere il significato originale e più autentico della libertà umana nel merito delle moderne teorie politiche. La suggestione delle teorie platoniche dipendono, infatti, dalla conversione del concetto di agire come inizio con quello di agire come condurre, interpretato nel senso del governo e del dominio. Questo processo è, tuttavia il riverbero del processo di sostituzione della *praxis* con la *poiesis*, che porta alla trasformazione della politica in una tecnica; con il preciso intento di conferire alla sfera della prassi la stessa stabilità e coerenza inerenti all'opera. Su questa base, il filosofo, per la teorica della politica, ha estrapolato il concetto cardine di *eidos*, inteso come modello o immagine perfetta, proprio dall'esperienza della fabbricazione. Questo è anche il motivo per cui ne *La Repubblica* le idee non sono poste in relazione al bello, ma al buono e sono pensate come criteri di comportamento. Arendt, peraltro, ritiene che questo passaggio fosse necessario al fine di poter applicare la dottrina delle idee alla

²⁴² *THC*, tr. it. cit., p. 164.

politica, e così eliminare la fragilità insita nelle vicende umane. La sua, in altre parole, fu una fondamentale opera di sovversione degli ideali del filosofo. L'idea di buono, infatti, non è l'aspirazione massima del filosofo, per niente attratto dalle faccende umane, come ben rappresenta il mito della caverna. Per Arendt, dunque, *La Repubblica* non è un'opera indirizzata al filosofo, ma al re-filosofo, a colui che deve governare sulle cose umane e il cui ideale più alto è rappresentato dal bene e dal giusto. Costui non è il filosofo dedito alla contemplazione delle idee, ma l'essere umano vincolato dalla condizione terrena, a cui deve, prima o poi, fare ritorno dall'iperuranio, essendo la contemplazione della verità un'esperienza di temporanea sospensione della vita ordinaria. Dunque, le idee concepite come criteri-guida servono al filosofo-governante affinché questi possa stabilire un ordine all'interno della confusione caotica vigente nel terreno della prassi condivisa; allo stesso modo in cui l'artigiano o l'artista si basano sul modello per orientare la loro azione in vista della realizzazione dell'opera. Ne *La Repubblica* il re-filosofo applica le sue idee come l'artigiano applica alla sua opera i suoi sistemi di misura. Nella prospettiva arendtiana, Platone si è rifatto all'attività artigianale nel tentativo di individuare un criterio oggettivo, che risiedesse non nel singolo individuo, ma nell'opera o, meglio, nella semplice esecuzione dell'atto in vista di un fine più alto. In altro modo, egli, dunque, ha valutato lo spazio pubblico alla stregua di un'opera, la cui esecuzione non richiede qualità personali straordinarie, ma la competenza nel fare, che può essere acquisita attraverso il riferimento a criteri stabili: «Il re filosofo fa la sua città come lo scultore fa la sua statua». Per di più, Platone, al fine di assicurare la stabilità dell'ordine pubblico, identificò nella sua riflessione più tarda le idee con le leggi stesse, le quali, una volta stabilite la loro validità, non necessitano di conferma da parte dei più, perché discendono direttamente dalla contemplazione del sommo bene, ma esigono piuttosto di essere applicate.

In ultima istanza, la moderna valutazione della politica nei termini di una tecnica affonda le sue radici nel pensiero degli antichi filosofi greci – nonostante la conclamata diffidenza nei confronti della mentalità utilitaristica dell'*homo faber*. Sebbene sia proprio nel corso della modernità che la logica strumentale trova ampio impiego, sino a degenerare nella forma di governo più aberrante: il totalitarismo. A dimostrazione che il tentativo di eliminare i rischi e i pericoli inerenti all'agire che ha costituito il filo conduttore del pensiero politico occidentale, si è concluso in pesanti contraddizioni e paradossi, spiegabili in parte con l'impossibilità di arginare del tutto i rischi derivanti dall'imprevedibilità dell'agire, ma soprattutto con l'introduzione nella sfera della relazioni umane di criteri ad essa estranei, con i quali, in certe situazioni, si è proceduto a snaturare irreversibilmente la natura umana, derubandola della sua spontaneità e del suo mondo.

5. Il *worldlessness* e l'essenza del totalitarismo

Agli occhi di Hannah Arendt la società moderna, date le sue caratteristiche, ha rappresentato il vivaio perfetto dei totalitarismi, soprattutto nella sua versione nazista. È, dunque, doveroso soffermarsi sulle considerazioni che ella svolge in proposito, dato che il fenomeno totalitario costituisce l'evento principale della nostra epoca: quell'irrimediabile rispetto cui il pensiero ha il compito etico di misurarsi. L'urgenza della riflessione, d'altra parte, non nasce dal bisogno di giustificare o perdonare quello che in alcun modo deve essere dimenticato, ma dalla necessità di rischiarare i meccanismi sociali che lo sottendono, mettendo in moto il processo di sradicamento del mondo comune e di riduzione dell'essere umano a vita superflua, consumatosi nel corso della modernità. Vorrei, altrimenti, sottolineare che in queste pagine sarà soprattutto oggetto dell'analisi filosofica il totalitarismo germanico, per il suo far parte dell'esperienza biografica di Arendt, in quanto ebrea e apolide; ma anche perché, a giudizio della stessa, il nazismo ha implicato un collasso dell'intero sistema di riferimento etico, politico, giuridico e concettuale dell'Occidente; al punto da indurre la ragione a mettersi alla ricerca di nuove categorie di pensiero e di nuove vie percorribili per la comprensione umana.

Come è noto, la pensatrice affronta l'argomento in *The Origins of Totalitarianism*, opera di indiscutibile valore e punto di riferimento insormontabile nel vivo del dibattito specialistico²⁴³. Qui, Arendt analizza il fenomeno, mettendolo in relazione alla politica imperialistica e alle dinamiche nazionali e internazionali che strutturavano il tessuto geo-politico nel tardo Ottocento e del primo Novecento²⁴⁴. Ai fini del mio discorso, tuttavia, ho scelto di lasciare sullo sfondo l'articolato mosaico di fatti politico-economici ricostruito dall'autrice, per soffermarmi sullo studio dell'esperienza totalitaria in quanto tale; in modo da ripercorrere la strada tracciata dalla studiosa sulla via della comprensione dell'intima natura del totalitarismo, come fenomeno filosofico oltre che politico. L'intento è sempre quello di mostrare il nesso profondo tra questo evento catastrofico e la moderna condizione di alienazione del mondo, che ha gettato l'uomo in un abisso imperscrutabile di orrore e malvagità senza rimedio. Da questa prospettiva, un tentativo di comprensione dell'essenza totalitaria è necessario al fine di contrastare il verificarsi in futuro di situazioni simili.

²⁴³ Per i riferimenti bibliografici rimando alla nota 212, III cap. del presente studio.

²⁴⁴ Oltre agli studi già citati, si vedano anche: F. Fistetti, *Rileggere Hannah Arendt*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 27-38 e J. Kohn, *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, ivi, pp. 41-53.

Ciò in considerazione del fatto che l'esperienza passata non immunizza il mondo dai pericoli di una ricaduta e di un ritorno di questo genere di aberrazioni.

Da subito Arendt riconosce nel totalitarismo un'originalità tale da renderlo incomparabile rispetto alle tradizionali forme di governo basate sulla tirannide o sulla dittatura del partito unico; poiché il suo verificarsi ha confinato l'uomo in una zona vuota di senso: pesante lacuna spazio-temporale tra passato e futuro, nella quale gli abituali criteri di giudizio non hanno più presa sul presente. Da qui l'esigenza di riattivare la nostra capacità di comprendere, sfidando la coltre di incomprendibilità nella quale i regimi totalitari hanno ricacciato gli esseri umani attraverso un'agghiacciante combinazione di terrore e di ideologia²⁴⁵.

Ora, benché il totalitarismo, nella prospettiva arendtiana, rappresenta la negazione più radicale della libertà, questa stessa negazione non è il tratto qualificante del totalitarismo, che si esprime, piuttosto, nella sua pretesa di un dominio globale; pretesa che è stata di fatto attuata trattando le vittime del sistema nel completo disprezzo delle leggi canoniche, a vantaggio delle leggi stabilite dal governo totalitario e fatte valere ovunque retroattivamente. Primo passo compiuto in questa direzione è stato annullare quel confine esistente tra la vita pubblica e la vita privata, che protegge la sfera personale dell'individuo e, nello stesso tempo, lo garantisce nella sua veste di cittadino, assicurando un'equa applicabilità della legalità e della giustizia. In questo senso la legge, almeno nelle forme di governo costituzionale, assolve due funzioni: regolare la sfera pubblica nella quale gli uomini condividono un terreno di intesa e di appartenenza comune; ma anche proteggere quello spazio privato grazie al quale questi ultimi possono emergere nella loro specifica individualità.

In sintonia con questo discorso, l'assenza di legalità caratterizzante un regime totalitario dipende dal fatto che le leggi non sono dirette a punire un'azione sbagliata sotto il profilo giuridico, ma a colpire gli aspetti inerenti la vita intima e personale della vittima, la quale di per sé è esente da qualsiasi giudizio di colpevolezza o di innocenza, ma colpevole di essere un elemento distorto nel meccanismo ideologico posto in essere dal sistema. Il principio dinamico mediante il quale il governo totalitario attua questo processo di sgretolamento della vita pubblica e di quella privata, che si concretizza nella totale assenza di legalità e nel totale isolamento delle vittime, è il terrore.

²⁴⁵ Cfr H. Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding* (1953), in *Essays in Understanding: 1930-1954*, cit.; tr. it. *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 99-133. La letteratura sul tema è sconfinata, oltre ai testi già citati, rimando ai seguenti studi: S. Forti, *Totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2001; R. Esposito, *Totalitarismo o biopolitica*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit.; É. Tassin, *Gli elementi totalitari delle società post-totalitarie*, ivi, pp. 163-173.

Dentro il governo totalitario questa esperienza che accorda le due dimensioni è il terrore che scaturisce dall'isolamento in cui sono confinati i singoli soggetti.

Nella realizzazione del suo progetto di potenza e di dominio totale, il governo totalitario non è arbitrario, pur muovendosi in un contesto e in un'atmosfera di illegalità; ma, come afferma la studiosa, esso corrisponde e obbedisce a una logica stringente e implacabile, che nel caso del nazismo si identifica con la ferrea legge della natura, mentre in quello del bolscevismo si identifica con il movimento della storia. Il regime totalitario ha, dunque, la pretesa che il suo operato sia legittimato da questo principio sovrapersonale, cui attinge direttamente per stabilire i suoi criteri di giusto o sbagliato, la cui applicazione non ha valore in riferimento al singolo individuo, ma alla specie umana; giacché l'obiettivo prossimo di questi governi è uniformare l'intera umanità al principio o alla legge cui essi aderiscono. A questo punto Arendt mette in luce una fondamentale differenza tra le leggi tradizionali e quelle totalitarie: mentre, infatti, le prime sono principi stabiliti in base a fonti investite di autorità, le seconde coincidono con il movimento stesso che rappresentano, perdendo, così, la loro funzione stabilizzatrice. In altre parole, la legge non denota più una cornice stabile dentro la quale le azioni umane dovevano e potevano avere luogo; ma diventa l'espressione di movimenti autonomi e indifferenti rispetto alle esigenze di vita dei singoli. Sia l'ideologia comunista che quella nazista hanno – in diversi modi e gradi – trasformato la storia (comunismo) e la natura (nazismo), da punti di riferimento per la vita e per l'umanità, in forze gigantesche la cui corsa attraversa l'umanità, trascinando con esse ogni individuo, volente o nolente. In nome di questo movimento – sia fatto coincidere con la storia o con la natura –, il regime autorizza e giustifica l'eliminazione fisica di tutti gli individui ritenuti dannosi o superflui rispetto al fine di realizzare il nuovo ideale di umanità.

Pertanto i governi in questione non hanno usato il terrore soltanto come mezzo per eliminare qualsiasi forma di ribellione o dissenso al sistema, ma come un fine inerente al progetto di uniformare la società alla legge sovrapersonale incarnata nel *leader* di partito. Perseguendo tale scopo, il terrore totalitario è stato impiegato, al di là di ogni motivo o vantaggio utilitaristico, per destabilizzare gli uomini, renderli statici e per impedire loro, come già scritto, ogni atto spontaneo o imprevisto: in quanto questi elementi potrebbero ostacolare l'inesorabile movimento cui l'ideologia totalitaria aveva deciso di corrispondere. È in questo senso che i concetti di colpa o di innocenza, di giusto o sbagliato diventano categorie prive di significato: colpevole è chi si trova sulla strada del

terrore; chi ne ostacola, volontariamente o involontariamente, il movimento ora della natura, ora della storia²⁴⁶.

Ora, poiché questo movimento, nel suo inarrestabile dispiegarsi, potrebbe essere inficiato dalla spontaneità dei singoli atti individuali, il terrore agisce in modo da eliminare ogni traccia di libertà umana, facendo mancare letteralmente la terra da sotto i piedi dei perseguitati, ovvero privandoli di quel mondo comune che è garante dell'agire comunicativo e della libera espressione tra cittadini riconosciuti come pari. In questo senso il governo totalitario è illegale perché esercita il suo potere al fine di depotenziare le leggi, la cui funzione principale è quella di preservare i canali di comunicazione esistenti tra gli uomini che vivono insieme e agiscono di concerto e, ancora, rendere possibile ogni nuovo insieme garantendo la stabilità di un mondo condiviso. D'altra parte, il terrore è totalitario, non perché mina la libertà dei singoli o perché sradica dai loro cuori il sentimento di questa libertà, ma è tale perché spinge gli uomini gli uni contro gli altri, distruggendo lo spazio dell'infra. Al suo interno lo spazio di cui la libertà necessita per poter essere realizzata si trasforma in un deserto di isolamento e di assenza di prossimità.

6. L'assenza di pensiero e il male senza radici

Nel regime nazista, la messa in atto del movimento della natura attraverso il terrore e la violenza inaudita è sfociata nell'esperienza di annientamento della vita e della sua riduzione a vita superflua, perpetrata, come già visto, nei campi di concentramento e di sterminio. Esperienza che, valutata in termini etici e morali ha permesso al male "assoluto", il male che sfugge ogni possibilità di comprensione umana, di fare il suo ingresso nella storia dell'umanità²⁴⁷.

²⁴⁶ Cfr. *One the Nature of Totalitarianism*, tr. it. cit., pp 110 e sg. Cfr. A. Rondini, *Primo Levi e Hannah Arendt: responsabilità giudizio e irrealtà*, in N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi*, cit., pp. 33 e sg.

²⁴⁷ Come ben documentato nei *Denktagebuch* (soprattutto i frammenti scritti nel 1966) il problema del male radicale occupò ampiamente la riflessione arendtiana, che si risolverà nella svolta teorica espressa nella nota formula della "banalità del male". Questo percorso intellettuale è ben delineato nei volumi di: M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, cit., pp. 28 e sg. e S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 131 e sg e p. 211 e sg. Sul male in Hannah Arendt mi sono riferita anche ai seguenti studi: R. Bernstein, "The Banality of Evil" *Reconsidered*, in C. Calhoun, J McGawan, *Hannah Arendt e The Meaning of Politics*, cit, pp. 297-322; P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino, 2002; R. Gatti, *Il male assoluto e il problema dell'identità*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), *Sul male. A partire da Hannah Arendt*, Maltemi, Roma 2003, pp. 77-98.

L'origine e le dinamiche di questa malvagità sono, nella riflessione più matura di Hannah Arendt, tutt'altro che trascendenti o demoniache, ma coincidono con le azioni di individui resi incapaci di giudicare i propri atti, dal processo di indottrinamento ideologico posto in essere nei regimi totalitari. Lo stesso *leader* di partito non rappresenta l'incarnazione del male "dantesco", ma la pura follia di una mente alienata nella menzogna creata, erigendosi ad esecutore ideale del movimento cui si è scelto di aderire²⁴⁸. Come è stato scritto, nel totalitarismo nazista questo movimento ha coinciso con quello della natura e con il principio in base al quale gli uomini di razza superiore hanno la missione di favorire la continuazione della vita organica eliminando gli anelli deboli del processo naturale, ossia decidendo della vita o della morte dei soggetti giudicati superflui. Gli esseri superflui sono gli indifferenti, coloro ai quali è stato tolto qualsiasi ancoraggio alla vita, dal momento che la vita superflua è priva anche di quell'ultimo legame con la natura, che si riflette nella brutale legge di autoconservazione (di sopravvivenza del più forte). Solo la riduzione dell'uomo ad essere superfluo ha potuto rendere possibile l'esperienza delle camere a gas: "fabbriche di morte" dove hanno perso la vita – indifferentemente – anziani, malati, uomini, donne, bambini.

Ma se, come afferma la studiosa, gli esecutori materiali di questo abominio non sono quei demoni malvagi che siamo facilmente propensi a rappresentarci, si tratta allora di comprendere il profilo umano e psicologico dei protagonisti dello sterminio. Alla questione Hannah Arendt dedica la parte matura del suo pensiero, che trova la sua più ardita espressione nell'opera *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*.²⁴⁹ Qui, effettivamente, è possibile individuare un netto spostamento teorico nel mettere in relazione il male con il concetto di banalità. Nelle pagine del suo *reportage* la studiosa descrive Eichmann come un funzionario del regime dalla scarsa immaginazione e capacità di iniziativa, ma proprio per questo predisposto alla cieca obbedienza alla legge. Dunque l'imputato, lungi dall'essere l'emblema del male, dell'odio e della distruzione razzista, appariva alla studiosa come un uomo sciatto: un piccolo borghese desideroso di riconoscimento da parte delle autorità. In altre parole egli era un comunissimo uomo medio. Come è noto, il resoconto arendtiano del processo e, soprattutto, l'idea secondo cui Eichmann fosse un

²⁴⁸ Cfr. anche, H. Arendt, *Organized Guilt and Universal Responsibility*, tr. it. cit., in *Archivio Arendt I*, cit, pp. 157-167.

²⁴⁹ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1963; tr. it. *La Banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2003.

individuo del tutto incapace di distinguere il bene dal male sollevarono un grosso scandalo, cui seguì un difficile capitolo nella vita intellettuale e privata della pensatrice²⁵⁰.

Tuttavia, la riflessione sul caso Eichmann fu decisiva per la Arendt, poiché la spinse a ripensare il male da una nuova prospettiva teorica, all'interno della quale la nozione della radicalità del male, di chiara derivazione kantiana, cedeva il passo alla nozione della mediocrità dei soggetti agenti. In particolare la studiosa si pose questo interrogativo di fondo: sotto un potere totalitario la capacità umana di agire può essere compromessa al punto da trasformarsi in puro e semplice funzionario? La risposta cui ella pervenne, che è sintetizzabile nella celebre e discussa formula della “banalità del male” – è tutt'altro che superficiale o frettolosa²⁵¹. Essa, infatti, cerca, attraverso un linguaggio volutamente provocatorio, di dar voce alla sconcertante e assurda vuotezza incontrata nella persona di Eichmann. Il polo della discussione veniva spostato dalla volontà malata dei singoli individui, alla patologia di un'intera società: alla vacuità di un intero sistema sociale, etico e morale. Come, infatti, emerge dal *reportage* su Eichmann non avrebbe neanche mai immaginato di poter essere capace di compiere i crimini di cui veniva accusato fuori dall'ideologia nazista – ossia da una società che imponeva l'uccisione di esseri considerati superflui. Non c'è dunque motivo di dubitare della sua sincerità nell'autorappresentarsi come un onesto *pater familias*. In linea con questa interpretazione, Eichmann trasgredisce la legge non per passione al male, ma attenendosi integralmente alla legge di partito, all'imperativo del nuovo ordinamento, il cui contenuto non derivava più dal “non uccidere”, ma dal “tu dovrai uccidere”²⁵².

A partire da ciò, Hannah Arendt iniziò un nuovo percorso dialettico attraverso il quale la morale kantiana venne ripensata alla luce della trasvalutazione nietzschiana, ma soprattutto del valore etico attribuito al dialogo socratico, dove Socrate²⁵³ è il contrario di Eichmann: colui che incarna

²⁵⁰ Cfr. C. Brightman (a cura di), *Between Friends*, tr. it. cit., pp. 276 e sg. e M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, cit., pp. 28 e sg. Come scrive bene la Knott, lo strumento usato da Arendt per fissare una distanza tra il soggetto pensante e l'accaduto – distanza indispensabile per giungere all'elaborazione di un giudizio sulla storia – fu l'ironia: il riso, amaro e sardonico, suscitato dall'assenza di pensiero di Eichmann (cfr., *ivi*, pp. 17 e sg).

²⁵¹ Sulle critiche mosse alla Arendt intorno all'espressione “Banality of Evil”, si veda: S. Forti, *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, cit., pp. 244 e sg.

²⁵² Cfr. *Eichmann in Jerusalem*, tr. it. cit., p. 156. Cfr. S. Forti, *Le figure del male*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XXVII-LIV; J. Kauppinen, *Hannah Arendt's Thesis on Different Modes of Evil*, in «Collegium for Advanced Studies», cit., pp. 48-66.

²⁵³ Per approfondimenti su come la figura di Socrate sia profondamente incisiva nell'opera della Arendt si vedano: A. Cavarero, *Il Socrate di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Socrate*, a cura di I. Possenti, Raffaello Cortina Editore, Milano

interamente l'esperienza del pensare e che individua in quest'ultima il principio e la ragion d'essere delle azioni dell'azione stessa, Così scrive la teorica della politica:

Benché io sono uno solo, io sono anche due-in-uno. E può esserci armonia o disarmonia con l'io. Se non sono d'accordo con altra gente, posso alzare i tacchi e svignarmela; ma non posso svignarmela da me stesso, e perciò cerco sempre di essere d'accordo con me stesso prima di prendere in considerazione tutti gli altri. Ecco perché allora è meglio patire il male che farlo: perché se facessi il male, sarei condannato a vivere assieme a un malfattore per il resto dei miei giorni, senza un attimo di tregua. Ed ecco perché non esiste crimine che resti completamente celato agli occhi degli dei e degli uomini, non esiste quel crimine assolutamente inapparente di cui Platone parla spesso: perché io sono il partner di me stesso quando penso e sono il testimone delle azioni che compio [...]. Questo è in fondo l'unico argomento di Socrate²⁵⁴.

Nella riflessione arendtiana, fare il male è un modo per annullare la capacità critica del pensiero, il suo saper distinguere le azioni giuste da quelle sbagliate. Ma il male più radicale si verifica attuando la volontà di dimenticare i crimini compiuti, di fingere che essi non siano mai accaduti. Per Arendt, infatti, è attraverso l'umana capacità di ricordare l'accaduto che il dialogo del due-in-uno può essere esercitato, dando voce alla coscienza:

I peggiori malfattori sono coloro che non ricordano, semplicemente perché non hanno mai pensato e – senza ricordi – niente e nessuno può trattenerli dal fare ciò che fanno²⁵⁵.

Ma poiché, nella prospettiva arendtiana, come si è detto, gli esseri umani non sono solo esseri razionali (da intendersi nel senso del semplice ragionamento logico), ma soprattutto, esseri pensanti, esercitare la capacità di ricordare, significa entrare nella dimensione della profondità dell'esistente, dove il pensiero si fa concretamente umano. In tal senso il pensiero è prerogativa umana, perché si esplica come un'attività che medita e tenta di dare un senso all'accaduto, incarnando così il suo compito etico. Questo, in fondo, è ciò che hanno fatto tutti coloro che durante il collasso morale della Germania nazista rimasero immuni da ogni colpa: ascoltare la loro voce interiore, non sentendosi in questo obbligati da alcun imperativo morale, ma semplicemente sentendosi in accordo

2015, pp. 73-98; S. Forti, *Lecture socratiche. Arendt, Foucault, Patočka*, ivi, pp. 99-123; M. Ojakangas, *Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience*, «Collegium for Advanced Studies», cit., pp. 67-85.

²⁵⁴ *Some Questions of Moral Philosophy*, tr. it. cit., p. 49.

²⁵⁵ Ivi, p. 54.

con ciò che in se stessi era autoevidente. La loro coscienza non disse loro: «Questo non devo farlo» ma semplicemente «questo non posso farlo»²⁵⁶.

La persona di Eichmann insegna che il peggior male non è radicale, ma è il “male senza radici”, che proprio per questo è senza limiti e può, quindi, raggiungere «vertici impensabili, macchiando il mondo intero»²⁵⁷. Per la stessa ragione questo male costituisce la pietra di scandalo della ragione che, *in primis*, accetta l’impatto scioccante del reale, considerandola come unica via percorribile verso il sentiero della profondità necessaria all’elaborazione di nuovi concetti. Ma per Arendt costituisce anche il punto di inizio di una riflessione politica che resta incompiuta – dovendosi concludere con *The Life of the Mind* (nel libro dedicato alla facoltà del giudicare) –, ma di cui è possibile seguire le tracce negli ultimi suoi scritti dedicati alla teoria kantiana sul giudizio²⁵⁸. Quel che, tuttavia, è importante sottolineare ancora ai fini della discussione è che il male, più che essere congiunto ai meccanismi trascendenti le relazioni intersoggettive, viene spiegato nei termini di una deriva del pensiero: di quell’assenza di pensiero che si esprime nella soverchiante incapacità dell’uomo moderno di reggere lo scandalo del pensiero di cui sopra. È, in fin dei conti, dall’incapacità di pensare che scaturisce un dirompente impulso alla conformità, un desiderio di adesione alla realtà precostituita (ai suoi pregiudizi), da cui derivano il mancato senso di responsabilità politica e l’impossibilità di formulare giudizi sulla base di un’esperienza del pensare rigenerata nel ricordo consapevole.

²⁵⁶ Ivi, p. 36.

²⁵⁷ Ivi, p. 55.

²⁵⁸ Cfr. H. Arendt, *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, tr. it. cit.; Ead., *Some Questions of Moral Philosophy*, tr. it. cit., pp. 87 e sg.

Conclusioni

La rosa ha preso una terribile insolazione: tutte le foglie e le parti sono bruciate e carbonizzate; ha un aspetto desolato e triste, ma caccia fuori nuovamente le gemme. Non è morta, almeno finora.

(A. Gramsci)

Il tono critico con cui Hannah Arendt discute i problemi posti in essere dall'attuale sviluppo scientifico-tecnologico restituisce un'immagine a tratti pessimistica della scienza e della tecnologia, a tratti acerba o, perlomeno, poco coerente con l'intento generale di prendere in considerazione la complessità di queste attività e il loro intreccio indissolubile con il mondo della vita, di cui sono parte integrante.

Credo, tuttavia, che gli esiti cui ella è giunta non debbano essere letti come una squalifica delle tecno-scienze, ma piuttosto come un'esortazione – certamente perentoria –, rivolta agli esperti del settore: un invito a rimettersi in cammino verso il mondo, partendo da una più seria e responsabile meditazione sugli effetti determinati dal moderno progresso scientifico e dalla sua corsa inarrestabile.

Arendt richiama l'essere umano a farsi carico di un compito prioritario: la risoluzione dei problemi e delle contraddizioni derivanti dal suo stesso agire. E, se proprio ci si vuole esprimere in termini di pessimismo, bisogna allora riconoscere che quello arendtiano è il pessimismo di un'intelligenza che si esprime nella volontà dinamica di dare un nome agli spettri del tempo presente e del tempo passato, così da poter riconoscere (e nominare) gli spettri futuri. Il nostro atteggiamento verso il mondo non può, infatti, essere soltanto quello dell'"ottimista", né soltanto quello del "pessimista" ma deve essere quello del soggetto vigile e consapevole di ciò che accade intorno a lui. Per come la vede Arendt, in un'epoca caratterizzata dall'assenza di mondo, niente è più difficile dell'esercitare un pensiero critico che mira alla riappropriazione delle questioni importanti per il singolo, ma soprattutto per la comunità, come un "noi". Dunque, l'esercizio della critica non si configura come una presa di posizione contro il mondo, ma semmai come una sua difesa che, prima di tutto, si esprime nell'urgenza di comprendere e giudicare ogni cosa in base alla posizione etico-politica occupata da ciascun individuo nello specifico della sua contingenza storico-temporale. Ciò che Hannah Arendt esige dal pensiero è, sì, intelligenza e profondità, ma soprattutto

coraggio: il coraggio delle proprie azioni²⁵⁹. Questo pensare coraggioso è, ai suoi occhi, l'unico antidoto rispetto alla logica astratta del pensiero razionale, attraverso cui la scienza procede senza posa. Arendt alza la voce, prendendo posizione contro l'acosmismo scientifico, poiché nell'assenza di mondo ella scorge la fonte di ogni possibile aberrazione. È, infatti, nel mancato ancoramento ad esso che si genera quella condizione di isolamento capace di privare l'uomo della propria umanità.

Invece, muoversi dentro l'orizzonte mondano è necessario affinché il concetto stesso di umano non diventi una nozione vuota e sterile. Del resto, questo succede quando i concetti stessi di mondo e di umanità fuoriescono dal raggio della nostra meditazione, non essendo più l'oggetto dei nostri discorsi. Ecco il punto. Se l'uomo devia la sua attenzione da questi concetti, allora tutto diventa possibile, anche le azioni disumane e senza limiti, che sono, appunto, tali perché sorvolano l'essere umano e lo spazio dell'*infra*: quel *inter-est* che insieme separa e unisce, delimitando l'agire dell'uno dall'agire degli altri.

Si è visto che nell'ambito scientifico l'acosmismo è inteso dalla filosofa nei termini di una perdita del senso di realtà e della perduta capacità di rappresentare il mondo con le espressioni del linguaggio ordinario, resasi manifesta nella forbice tra la visione di senso comune del mondo e l'immagine scientifica dello stesso. Nel tentativo di cucire questo strappo Hannah Arendt propone il suo realismo, attraverso il quale ella esprime l'esigenza di "ritornare alle cose stesse". Questa riconciliazione con il reale non è diretta a rovesciare e, men che mai, a smentire il valore epistemico delle proposizioni scientifiche, ma è piuttosto un'esortazione affinché lo scienziato corregga il proprio modo di pensare e di operare, ritornando al suo terreno d'origine: il mondo di senso comune da cui il pensiero prende le mosse.

Ciò, del resto, spiega perché Arendt nella fase più matura della sua riflessione abbia avvertito l'esigenza di individuare una zona intermedia dove fosse possibile far convergere l'universale e il particolare. Come già accennato, ella individuò questo possibile punto di contatto nella facoltà del giudicare, che fu oggetto di interesse principale nella sua riflessione più tarda. Nel saggio *Some Questions of Moral Philosophy*, la filosofa invita a focalizzare l'attenzione sul problema del giudizio perché lo considera: «l'autentico arbitro tra il bene il male, tra il bello e il brutto, tra il vero il falso»²⁶⁰. Il giudizio è, ai suoi occhi, uno strumento più che mai importante per tentare di venire a capo di un contesto caratterizzato da quel vuoto di senso che genera la crisi morale e politica.

²⁵⁹ Cfr. P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. VII-XXXVIII.

²⁶⁰ *Some Questions of Morality Philosophy*, tr. it. cit., p. 102.

Sulla falsa riga di Kant, lo definisce come la facoltà che entra in gioco quando il pensiero si imbatte nelle cose particolari:

Il giudizio decide sulla relazione vigente tra un particolare e un universale – una regola, una norma, un ideale (o qualsiasi altra unità di misura) universale. In tutti i casi, quando si tratta di ragione o conoscenza, il giudizio è ciò che sussume il particolare sotto un'appropriata regola universale²⁶¹.

Il fondamento su cui poggia il giudizio è il senso comune, inteso nell'accezione kantiana dell'essere una facoltà capace di far sentire gli uomini come membri di un'unica comunità, permettendo loro di comunicare da una prospettiva condivisa sulle cose alle quali ogni singolo ha accesso mediante i cinque sensi. Arendt spiega che questa visione comune è resa possibile dalla facoltà dell'immaginazione. Attraverso quest'ultima, infatti, la mente rende presente ciò che è assente. Poiché questa capacità rappresentativa (senza la quale, secondo la studiosa, nessuna conoscenza sarebbe possibile) appartiene a tutti, il giudizio assume una validità intersoggettiva, appurabile nell'esempio²⁶². Ciò che in ambito gnoseologico si afferma come un universale grazie allo schematismo trascendentale kantiano, nella dimensione politica e morale può affermarsi come valido grazie la capacità della mente di tradurre il giudicato in un esempio. La validità dell'esempio, d'altro canto, sarà tanto più ampia, quanto più estesa e condivisibile sarà la rappresentazione del caso particolare riconducibile all'esempio.

A tal proposito Arendt parla di mentalità allargata, intendendo riferirsi non ad un accordo universale e astratto tra persone, ma ad un accordo "rappresentativo", esemplare e intersoggettivo, dove il giudizio soggettivo è calibrato sul giudizio altrui, lo include. Naturalmente il "tutti" a cui allude la studiosa non va inteso in senso assoluto, ma trattasi di "tutti" coloro i quali hanno una ragion d'essere all'interno di una data circostanza. Arendt, infatti specifica che la validità dei giudizi non è assimilabile all'universalità e oggettività delle proposizioni scientifiche, tuttavia non per questo il giudizio politico va considerato alla stregua di un'opinione soggettiva e privata, perché il suo valore e la sua autonomia sono sanciti dalla «mentalità allargata»: da una visione intersoggettiva, ovvero comprensiva di più punti di vista particolari che valutano uno stesso caso da prospettive diverse ma condivise²⁶³. In altre parole, Arendt propone un tipo di universalità

²⁶¹ Ivi, pp. 102-103. Sul tema cfr. R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging*, cit., pp. 135-209 e S. Forti, *Hannah Arendt e la facoltà del giudicare: considerazioni su un'eredità contesa*, «Teoria politica», 1992, n. 3, pp. 123-155.

²⁶² Cfr. A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 64 e sg.

²⁶³ *Some Questions of Morality Philosophy*, tr. it. cit., p. 106.

intermedia tra l'astrazione e l'opinione soggettiva, che si presenta come una specie di bussola per la condotta umana: qualcosa cui l'individuo può ancorarsi ogni volta che c'è di mezzo l'agire, quale sintesi di immagini e di visioni particolari, che trascendono il singolo, realizzandosi in esempi validi. L'esempio vale perché, a differenza dello schema trascendentale kantiano, dà un'indicazione non soltanto oggettiva, astratta e "quantitativa", ma anche qualitativa²⁶⁴. Perciò Arendt presenta la facoltà del giudicare come una possibile alternativa alla mentalità scientifica, cui il soggetto contemporaneo aderisce troppo spesso con superficialità, confortato dall'incontrovertibilità dei ragionamenti logico-razionali.

Certamente la strada indicata dalla filosofa è ancora tutta da percorrere e non priva di difficoltà o possibili aporie. Di questo era ben consapevole anche Arendt, che avrebbe forse dato risposte più certe in *The Life of The Mind*, se non fosse venuta a mancare prematuramente. Quel che certamente rimane di lei è questo invito accorato ad esercitare il pensiero senza cedere alla tentazione di trasformare il solitario dialogo del "due-in-uno" in una fuga dal mondo. Il giudizio è pensato come un'alternativa al pensiero digiuno di giudizi, di esempi significativi mediante i quali orientare la nostra condotta nel mondo. Ciò perché, come afferma Arendt, «dalla nolontà o incapacità di scegliere i propri esempi e la propria compagnia, così come dalla nolontà o incapacità di relazionarsi agli altri tramite il giudizio, scaturiscono i veri *skandala*, le vere pietre d'inciampo che gli uomini non possono rimuovere perché non sono create da motivi umani o umanamente comprensibili. Lì si nasconde l'orrore e al tempo stesso la banalità del male»²⁶⁵.

Quello di Hannah Arendt è un invito a non far morire la rosa. La rosa del tempo presente, del mio e del tuo tempo. La rosa del nostro mondo.

²⁶⁴ Cfr. Ivi, p. 109.

²⁶⁵ Ivi, p. 112.

Bibliografia

Scritti di Hannah Arendt utilizzati:

1929

Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, Berlin, Julius Springer, 1929; trad. it. *Il concetto di amore in Sant'Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, a cura di L. Boella, SE, Milano 1992.

1932

Aufklärung und Judenfrage, «Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland», IV, nn. 2-3; ristampato in, H. Arendt, *Die verborgene Tradition. Acht Essays*, Frankfurt a M., Suhrkamp, 1976, pp. 108-126; trad. it. *Illuminismo e questione ebraica*, in «Il Mulino», XXXV, 1986, n. 3, pp. 421-437.

1943

We Refugees, in «Menorah Journal», XXXI, pp. 69-77; trad. it., *Noi profughi*, in *Ebraismo e Modernità*, Unicopoli, Milano 1986, pp., 35-49.

1945

Organized Guilt and Universal Responsibility, «Jewish Frontier», XIII, n. 1, pp. 19-23; trad. it. *Colpa organizzata e responsabilità universale*, in *Ebraismo e Modernità*, cit., pp. 63-76; e in *Archivio Arendt I. 1930-1948*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 157-167.

Power, Politics, Triumphs, «Commentary», I, n. 1, pp. 92-93 (recensione di F. Gross, *Crossroads of Two Continents*); trad. it. *Il trionfo della potenza*, in *Archivio Arendt I*, cit., pp. 190-191.

1946

What is Existenz Philosophy?, «Partisan Review», XIII, n. 1, pp. 34-56; trad. ted., *Sechs Essays*, 1948; trad. it. *Che cos'è la filosofia dell'esistenza?*, a cura di S. Maletta, Jaca Book, Milano 1998.

The Image of Hell, in «Commentary», II, n. 3, pp. 291-295 (recensione di *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People*); trad. it. *L'immagine dell'inferno*, in H. Arendt, *L'immagine dell'inferno. Scritti sul totalitarismo*, a cura di F. Fistetti, Editori Riuniti, Roma 2001, pp. 97-110; e *Archivio Arendt 1*, cit., pp. 231-239.

1950

Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps, in «Jewish Social Studies», XII, n. 1, pp. 49-64; trad. it. *Le tecniche delle scienze sociali e i campi di concentramento*, in *L'immagine dell'inferno*, cit., pp. 111-131; e *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 7-21.

1951

The Origins of Totalitarianism, New York, Harcourt, Brace and Co, 1951; trad. ted. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1955; seconda edizione ampliata, The World Publishing Company, Meridian Books, New York 1958 (1966); trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino 2004.

1953

Ideology and Terror: a Novel Form of Government, «The Review of Politics», XV, n. 3, pp. 303-327; ristampato in *The Origins of Totalitarianism*, cit. (III ediz., 1968); trad. it., *Ideologia e Terrore*, in *Le origini del totalitarismo*, cit.; con traduzione rivista, in S. Forti (a cura di), *La filosofia di fronte all'estremo*, Einaudi, Torino 2004, pp. 43-70.

Understanding and Politics, «Partisan Review», XX, n. 4, pp. 377-392; trad. it., *Comprensione e politica*, in H. Arendt, *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di M. T. Serra, Giuffrè, Milano 1985, pp. 89-111 e in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 79-98.

Understanding Communism, in «Partisan Review», XX, n. 5, pp. 580-583 (recensione di W. Gurian, *Bolshevism*); trad. it., *Comprendere il comunismo*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 134-138.

Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought, manoscritto conservato nella sezione «Arendt Papers» della Library of Congress di Washington; trad. it., *Karl Marx e la tradizione del pensiero politico occidentale*, «Micromega», 1995, n. 5, pp. 35-108.

On the Nature of Totalitarianism: An Essays in Understanding, in *Essays in Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt*, a cura di J. Kohn, Harcourt Brace

and Co., New York 1994; trad. it., *La natura del totalitarismo: un tentativo di comprensione*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 99-133.

Mankind and Terror, in *Essays Understanding*, cit.; trad. it., *Umanità e Terrore*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 69-78.

1954

Concern with Politics in Recent European Philosophical thought, manoscritto di una conferenza conservato tra gli «Arendt Papers», presso la Library of Congress di Washington, prima trad. it. parziale a cura di A. dal Lago, *L'interesse per la politica nel recente pensiero filosofico europeo*, in «aut aut», 239-240, 1990, pp. 31-46; ora in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 189-198.

Tradition and the Moderne Age, «Partisan Review», XXII, n. 1, pp. 53-75; raccolto in H. Arendt, *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*, The Viking Press, New York; trad. it. *La tradizione e l'età moderna*, in H. Arendt, *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano, 1991.

Europe and America: Dream and Nightmare, in «Commonweal», LX, n. 23, pp. 551-554; trad. it. *Sogno e incubo*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 181-188.

Europe and the Atom Bomb, in «Commonweal», LX, n. 24, 578-580; trad. it. *L'Europa e la bomba atomica*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 189-193.

Europe and America: the Treat of Conformism, in «Commonweal», LX, n. 25, pp. 607-610; trad. it. *La minaccia del conformismo*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. 194-198.

1958

The Human Condition, Chicago, University of Chicago Press, 1958; edizione tedesca rielaborata dall'autrice, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960; München, Piper, 1967; trad. it. *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1964, 1988.

Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess, East and West Library, London; trad. it. *Rahel Varnhagen. Storia di un'ebrea*, a cura di L. R. Santini, il Saggiatore, Milano 1988.

The Modern Concept of History, «The Review of Politics», XX, n. 4, pp. 570-590; trad. it. *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 70-120.

1959

What was Authority?, in C. Friedrich (a cura di), *Authority*, Harvard University Press, Cambridge; poi rielaborato (*What is Authority?*) per Arendt 1961; trad. it. *Che cos'è l'autorità?*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 130-192.

1960

Discorso magistrale pronunciato da Arendt in occasione del prestigioso Premio Lessing conferitole ad Amburgo. Il saggio fu pubblicato con il titolo *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*, Hauswedell, Hamburg 1960; trad. ingl., *On Humanity in Dark Times. Thoughts about Lessing*, in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & World, New York 1968; trad. it. A cura di L. Boella, *L'umanità nei tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006.

Freedom and Politics, «Chicago Review», XIV, n. 1, pp. 28-46; poi rielaborato in *What is Freedom?* (1961); trad. it. *Che cos'è la libertà?*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 193-227.

1961

Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought, New York, The Viking Press, 1961; trad. it. *Tra passato e futuro*, Firenze, Vallecchi, 1970; Milano, Garzanti, 1991.

The Crisis in Culture: its Social and Its Political Significance, in H. Arendt, *between Past and Future*, cit.; trad. it. *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, cit., pp. 256-289.

1963

Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil, The Viking Press, New York; trad. it. *La banalità del male. Eichmann in Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964.

Man's Conquest of Space, in «American Scholar», XXXII, pp. 524-540; ristampato con il titolo *The Conquest of Space and the Stature of Man*, in H. Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York, Viking Press, 1968, pp. 265-280; trad. it. parz. a cura di V. Sorrentino in H. Arendt, *Verità e politica* seguito da *La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, 2004.

On Revolution, The Viking Press, New York, trad. it. a cura di R. Zorzi, *Sulla Rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

1967

Truth and Politics, in *The New Yorker*, pp. 49-88; trad. it. *Verità e politica*, in *Verità e politica. La conquista dello spazio e la statura dell'uomo*, cit., pp. 29-76.

1968

Between Past and future. Eight Exercise in Political Thought, Viking Press, New York.

1969

The Archimedian Point, «Ingenor», College of Engineering, University of Michigan, 1969, pp. 4-9, 24-26.

1970

On Violence, Hartcourt, Brace and World, New York; trad. it., *Sulla violenza*, in *Politica e menzogna*, SugarCo, Milano 1985, pp. 167-251.

Civil Disobedience, in *The New Yorker*, pp. 70-105; trad. it. *La disobbedienza civile e altri saggi*, a cura di T. Serra, Giuffré, Milano 1985, pp. 29-88; e in *Politica e Menzogna*, SugarCo, Milano 1985, pp. 123-166.

1978

The Life of the Mind, a cura di M. McCarthy, Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1978, 2 voll.; trad. ted. *Vom Leben des Geistes*, München, Piper, 1979; trad. it. *La vita della mente*, Bologna, il Mulino, 1986.

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in The Modern Age, a cura di R. H. Feldman, New York, Gove Press Inc., 1978; trad. it. *Ebraismo e modernità*, cit.

1981

H. Arendt, *Il futuro alle spalle*, a cura di L. R. Santini, Il Mulino, Bologna.

1982

Lectures on Kant's Political Philosophy, The University of Chicago Press; trad. it. *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, a cura di P. P. Portinaro, il Melangolo, Genova 1990.

1985

Karl Jaspers- Hannah Arendt. Briefwechsel 1926-1969, L. Köhler e H. Saner (a cura di), Piper, München; trad. it. parziale *Hannah Arendt-karl Jaspers. Carteggio*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989.

Travail. Œuvre. Action, in «Études Phénoménologiques», 1985, n. 2, pp. 3-25; ed. originale *Labor, Work, Action* (scritto nel 1964), in J. Bernauer (a cura di), *Amor Mundi. Exploration in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Dordrecht, Lancaster, Martinus Nijhoff, Boston 1986, pp. 29-42; trad. it. *Lavoro, opera, azione* a cura di G. Neri, Ombre Corte, Verona.

1994

Essay Understanding: 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt, cit.; trad. it. (suddivisa in due voll.), *Archivio Arendt 1. 1930-1948*, cit. e *Archivio Arendt 2. 1950-1954*, cit.

1995

Between Friends. The Correspondence of Hannah Arendt and Mery McCarthy. 1949-1975, Carol Brightman, New York; trad. it. *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary McCarthy. 1949-1975*, Sellario Editore, Palermo, 2008 (I, 1999).

1998

Hannah Arendt- Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse, Vittorio Klostermann, Frankfurt; trad. it. *Hannah Arendt- Martin Heidegger. Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

Bibliografia degli scritti su Hannah Arendt:

M. Abensour, *Contro un fraintendimento del totalitarismo*, in S. Forti, *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999, pp. 16-44.

G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995.

Id., *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino 1998.

- P. Amodio, *Male radicale e banalità del male: hannah Arendt e le aporie del pensare Auschwitz*, in P. Amodio, R. De Maio, G. Lissa, *La sho'ah tra interpretazione e memoria*, Vivarium, Napoli 1998, pp. 313-324.
- Id., *Dire Aushwitz? Le aporie del pensare e le disfatte dell'agire*, in G. Funari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 19-32.
- L. Bazzicalupo, *Il Kant di Hannah Arendt*, in G. M. Chiodi, G. Marini, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Kant*, Franco Angeli, Milano 2001, pp. 153-158.
- R. Beiner, *Hannah Arendt on Judging, "Interpretative Essays"*, in H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, cit., pp. 89-156 e 164-174; trad. it. *Il giudizio in Hannah Arendt*, in *Teoria del giudizio politico*, cit., pp. 139-213.
- S. Belardinelli, *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte Prima)*, in «La Nottola», III, 1984, n. 3, pp. 25-39
- Id., *Natalità e azione in Hannah Arendt (Parte seconda)*, in «La Nottola», 1985, n.1.
- C. M. Bellei, *La Shoah tra sacrificio e sopravvivenza. Colpa, vergogna e redenzione in Primo Levi e Hannah Arendt*, in N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, Pensa MultiMedia, Lecce 2013, pp. 161-185.
- S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publisher, Lanham 2003.
- R. J. Bernstein, *Judging. The Actor and the spectator*, in *Philosophical Profiles. Essayas in a Pragmatic Mode*, Philadelphia, University of Philadelphia Press, 1986, pp. 238-259 e 299-302.
- Id., *"The Banality of Evil". Reconsidered*, in C. Calhoun, J. McGowan, *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis e London 1997, pp. 297-322.
- Id., *Provocazione e appropriazione: la risposta a Martin Heidegger*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 226-248.
- A. Bertini, S. Bonfili, *Umano/non umano: il dovere del giudizio e del racconto dell'Olocausto in Hannah Arendt e Primo Levi*, in N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, cit., pp. 61-76.
- G. Bettini, *Introduzione a H. Arendt, Ebraismo e modernità*, Milano, Unicopli, 1986, pp. 5-24.

- L. Boella, *Hannah Arendt "fenomenologa". Smantellamento della metafisica e critica dell'ontologia*, in «aut aut», 1990, nn. 239-240, pp. 83-111.
- L. Boella, *Pensare liberamente, pensare il mondo*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, Milano, La Tartaruga, 1990, pp. 173-188.
- L. Boella, *Hannah Arendt. Agire politicamente. Pensare politicamente*, Feltrinelli, Milano, 1995.
- Ead., *Una politica dell'amicizia*, in H. Arendt, *L'umanità nei tempi bui*, cit., pp. 7-36.
- P. Bowen Moore, *Nativity, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt*, in J. Bernauer (ed.), *Amor Mundi*, cit., pp. 135-156.
- P. Bucci, *Modernità e crisi della politeia: Galileo e la rivoluzione scientifica nell'interpretazione di Hannah Arendt*, in «Galilæana», VII, 2010, pp. 205-224.
- A. Bullo, *Natalità, mortalità e memoria*, in E. Parise, *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1993.
- C. Calhoun, J. McGowan, *Hannah Arendt e the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis e London 1997.
- C. Calhoun, *Plurality, Promises, and Public Spaces*, in *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, cit., pp. 232-259.
- M. Cangiotti, *Il pensiero plurale come comprensione. La teoria ermeneutica di Hannah Arendt*, in «Per la filosofia», n. 22, 1991, pp. 53-62.
- M. Canovan, *The Contradiction of Hanna Arendt's Political Thought*, «Political Theory», 1978, n. 1, pp. 5-26.
- J. Caroux, *Quel mond puor l'homme de masse?*, «Esprit», IV, 1980, n. 6, pp. 81-87.
- A. Cavarero, *Dire la nascita*, in Diotima, *Mettere al mondo il mondo. Oggetto e oggettività alla luce della differenza sessuale*, cit., pp. 93-121.
- Ead., *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Ead., *Note arendtiane sulla caverna di Platone*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 205-225.

Ead., *Il Socrate di Hannah Arendt*, in H. Arendt, *Socrate*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015, pp. 73-98.

N. Chiaromonte, *Che cosa stiamo facendo?*, in «Tempo Presente», III, 1958, nn. 9-10, pp. 812-814.

F. Collin, *Pensare/raccontare. Hannah Arendt*, in «DWF Donnawomanfemme», 1986, n. 3, pp. 36-44.

Id., *Le privé et le public*, in «Les Cahiers du Grif», 1996, n. 33, pp. 47-67.

Id., *L'homme est-il devenu superflu? Hannah Arendt*, Édition Odile Jacob, Paris 1999.

B. Cooper, *Action into Nature: Hannah Arendt's Reflections on Technology*, in R. B. Day, R. Beiner, J. Masciulli (eds.), *Democratic Theory and Technological Society*, Sharpe, New York 1988, pp. 316-335.

P. Costa, *Il dono di un cuore comprensivo: Hannah Arendt di fronte al Novecento*, in H. Arendt, *Antologia. Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. VII-XXXVIII.

A. Dal Lago, *Il presente, una lacuna nel tempo*, in «Alfabeta», VII, 1985, n. 79, p. 19.

Id., *Una filosofia della presenza. Le condizioni dell'agire in Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987, pp. 93-109.

Id., *La difficile vittoria sul tempo. Pensiero e azione in Hannah Arendt*, [Introduzione a] H. Arendt, *The Life of the Mind*, Bologna, il Mulino, 1987, pp. 9-64.

Id., *La città perduta*, Introduzione a H. Arendt, *Vita Activa*, Milano, Bompiani, 1989 (2 ed. riveduta), pp. VII-XXXIII.

A. Enegrén, *Le pensée politique de Hannah Arendt*, Puf, Paris 1984; trad. it., *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma 1987.

C. Eslin, *Penser l'action. A propos de Hannah Arendt*, in «Esprit», 1986, nn. 8-9, pp. 171-175.

R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Urbino, Quattro Venti, 1987.

Id., *Irrappresentabile polis*, in Id., *Categorie dell'impolitico*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 72-124.

- Id., *Polis o communitas?*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 94-106.
- Id., *Totalitarismo o biopolitica*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, il nuovo melangolo, Genova 2007, pp. 153-161.
- A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.
- J. M. Ferry, *Habermas critique de Hannah Arendt*, in «Esprit», IV, 1980, n. 6, pp. 109-124.
- F. Fistetti, , F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, il nuovo melangolo, Genova 2007.
- Id., *Introduzione. Rileggere Hannah Arendt*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, cit., pp. 27-38.
- Id., *Immaginazione e ragione politica. Totalitarismo e democrazia*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, pp. 55-85.
- P. Flores d'Arcais, *Esistenza e libertà. A partire da Hannah Arendt*, Genova, Marietti, 1990.
- F. Foher, *L'umanesimo politico di Hannah Arendt*, «Il Politico», 1991, n. 1, pp. 5-28.
- Id, *Sul giudizio politico*, in «Il Politico», LI, 1986, pp. 43-61.
- S. Forti, *Hannah Arendt: il pensiero, la volontà, il giudizio*, in «Il Mulino», XXXVI, 1988, n. 1, pp. 170-177.
- Ead., *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano, 1994.
- Ead., *Hannah Arendt*, Mondadori, Milano 1999.
- Ead., *Il totalitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Ead., *Vite senza mondo*, in *Archivio Arendt 2*, cit., pp. VII-XXV.
- Ead., *Le Figure del male*, in H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. XXVII-LIV.
- Ead., *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Ead., *Lecture socratiche: Arendt, Foucault, Patočka*, in H. Arendt, *Socrate*, cit., pp. 99-123.

- K. Frampton, *The Status of Man and the Status of his Objects: A Reading of The Human Condition*, in A. Hill (ed.) *Hannah Arendt. The Recovery of The Public World*, New York, St. Martin Press, 1979, pp. 101-130.
- N. Fraser, *Communication, Trasformation, and Consciosness-Raising*, in *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, cit., pp., 166-178.
- G. Furnari Luvarà (a cura di), *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Rubettino, Soveria Mannelli 2006.
- Ead., *Identità e differenza. Il “due-in-uno” socratico in Hannah Arendt*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, cit., pp. 115-129.
- C. Galli, *Hannah Arendt e le categorie politiche della modernità*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 15-28; ora in C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna, il Mulino, 1988, pp. 205-224.
- V. Gérard, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, cit., pp.249-260.
- A. Gilardoni, *Potere & Dominio. Esercizi arendtiani*, Mimesis, Milano 2005.
- O. Guaraldo, *Cristalli di storia: il totalitarismo tra abisso e redenzione*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 45-65.
- O. Guaraldo, *Politica e racconto. Trame arendtiane della modernità*, Meltemi, Roma 2003.
- J. Habermas, *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in Id., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1981, pp. 228-248; trad. ingl. *Hannah Arendt's Communications Concept of Power*, in «Social Research», XLIV, 1977, n. 1, pp. 3-24; trad. it. *La concezione comunicativa del potere in Hannah Arendt*, in «Comunità», XXXV, 1981, n. 183, pp. 56-73.
- W. Heuer, *Il comprendere come chiarificazione dell'esperienza*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, pp. 87-98.
- B. Honing, *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Penn State University Press, University Park 1995.
- Ead., *Introduction: The Arendt Question in Femminism*, in *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, cit., pp. 1-16.

Ead., *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*, in *Feminist Interpretation*, cit., pp. 135-166.

Ead., *Identità e differenza*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 177-204.

J. Honkasalo, *What Constitutes our Sense of Reality? Hannah Arendt's Critique of the Search for Epistemic Foundations*, in «Collegium for Advanced Studies», 2010, pp. 86–104.

H. Jonas, *Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischen Werk*, in «Merkur», 1976, n. 10, pp. 921-935; trad. it. *Agire, conoscere, pensare: spigolature dell'opera filosofica di Hannah Arendt*, in «aut aut», nn. 239-240, 1990, pp. 47-63.

G. Kateb, *Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt*, in «Political Theory», 1977, n. 2, pp. 141-182.

J. Kauppinen, *Hannah Arendt's Thesis on Different Modes of Evil*, in «Collegium for Advanced Studies», 2010, pp. 48-66.

J. Kohn, *Per una comprensione dell'azione*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 155-176.

Id., *Il totalitarismo: il rovesciamento della politica*, in F. Fistetti, , F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, pp. 41-53.

M. L. Knott, *Hannah Arendt. Un ritratto controcorrente*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

C. Lefort, *La questione della politica*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit, pp. 1-15.

P. L. Lecis, *Tecnica e disfatta dell'homo faber in Hannah Arendt: un topos della filosofia della tecnica nel Novecento*, in M. Nacci (a cura di), *Politiche della tecnica. Immagini, ideologie, narrazioni*, NAME, Genova, 2004, pp. 213-238.

B. Levet, *Le musée imaginaire d'Hannah Arendt. Parcours littéraire, pictural, musical de l'oeuvre*, Stock, Paris 2011.

A. Marcellan, *Uomo e tempo ne pensiero di Hannah Arendt*, in «Verifiche» , XIV, 1985, pp. 369-382.

W. E. May, *Animal Laborans and Homo Faber. Reflections on a Theology of Work*, in «The Thomist», XXXVI, 1972, nn. 1-2, pp. 626-644.

- R. W. Major, *A Reading of Hannah Arendt's Unusual Distinction between Labour and Work*, in A. Hill, *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, cit., pp. 130-156.
- N. Mattucci, *Al di là dello stato sovrano. L'identità impolitica nel pensiero di Hannah Arendt*, in C. Menghi (a cura di), *Sovranità e diritto*, Giappichelli, Torino 2004, pp. 83-110.
- Ead., *La politica esemplare. Sul pensiero di Hannah Arendt*, Franco Angeli, 2012.
- N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, Pensa MultiMedia, Lecce 2013.
- K. F. Moors, *Modernity and Human Initiative: The structure of Hannah Arendt's The Life of the Mind*, in «Political Science Reviewer», XX, 1980, n. 3, pp. 189-230.
- M. Ojakangas, *Arendt, Socrates, and the Ethics of Conscience*, in «Collegium for Advanced Studies», 2010, pp. 67-85.
- M. T. Pansera, *Hannah Arendt e l'antropologia filosofica*, in “Etica & Politica/Ethics & Politics”, X, 2008, I, pp. 58-74.
- A. Papa, *Nati per incominciare*, Vita e Pensiero, Milano 2011.
- E. Parise, *La politica tra natalità e mortalità. Hannah Arendt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2003.
- R. Parri, *Mondo comune. Spazio pubblico e libertà in Hannah Arendt*, Jaca Book, Milano 2003.
- M. Passerin d'Entrèves, *il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, in R. Esposito (a cura di), *La pluralità irrepresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 155-169.
- Id., *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, London and New York 1994.
- Id., *Modernity and The Human Condition: Hannah Arendt's Conception of Modernity*, trad. it. *Modernity, Justice and Community*, Franco Angeli, Milano, 2003, pp. 27-88.
- F. R. Recchia Luciani, *L'ermeneutica del totalitarismo di Hannah Arendt*, Prefazione a F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, cit., pp. 7-26.
- Ead., *L'esperienza arendtiana dell'estremo: la deumanizzazione del corpo nelle “fabbriche della morte”*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, cit., pp., 213-233.

- Ead., *La presenza di un'assenza: immaginare la Shoah e comprendere l'estremo con Hannah Arendt e Primo Levi*, in N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, cit., pp. 77-114.
- L. Ritter Santini, *La passione di capire. Hannah Arendt e il pensare letteratura, Introduzione a H. Arendt, Il futuro alle spalle*, cit. pp. 5-60.
- Ead., *I cassette di Rahel e le chiavi di Hannah*, in H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Storia di una donna ebrea*, cit., pp. IXXLIV.
- J. Roman, *Habermas lecteur de Arendt: une confrontation philosophique*, «Les Cahiers de Philosophie», 1987, n. 4, pp. 161-182.
- A. Rondini, *Primo Levi e Hannah Arendt: responsabilità, giudizio, irrealtà*, in N. Mattucci, A. Rondini (a cura di), *Hannah Arendt e Primo Levi. Narrazione e pensiero*, cit., pp. 33-60.
- A. M. Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Ousia, Bruxelles 1987
- A. M. Roviello, M. Weyembergh (eds.), *Hannah Arendt et la modernité*, Paris, Vrin 1992.
- A. Roviello, *L'homme moderne entre le solipsisme et le point d'Archimède*, in *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp. 143-155.
- L. Rubinoff, *The Dialectic of Work and Labour in the Ontology of Man*, «Humanitas», VII, 1971, pp. 147-176.
- R. C. Scharff, V. Dusek, *Philosophy of Technology: the Technological Condition: an anthology*, Blackwell Publishing, Malden (USA) 2003.
- J. Taminiaux, *Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote*, «Le Cahiers de Philosophie», 1987, n. 4, pp. 41-52.
- Id., *Arendt, discepola di Heidegger?*, «aut aut», 1990, pp. 239-240.
- Id., *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, Paris 1992, pp. 65-82.
- É. Tassin, *L'azione "contro" il mondo. Il senso dell'acosmismo*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit, pp. 136-154.

- Id., *Gli elementi totalitari delle società post-totalitarie*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo*, cit., pp. 163-173.
- P. Tijmes, *The Archimedean Point and Eccentricity: Hannah Arendt's Philosophy of Science and Technology*, «Inquiry», XXXV, 1992, nn. 3-4, pp. 389-406.
- P. Terenzi, *Per una filosofia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Rubbettino, Soveria Manelli, 2002.
- E. M. Vatter, *La fondazione della libertà*, in S. Forti (a cura di), *Hannah Arendt*, cit., pp. 107-135.
- L. Venco, *Il concetto di pubblico: tre interpretazioni*, in «Il Politico», XLIV, 1979, n. 3, pp. 513-539.
- D. R. Villa, *Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique*, in *Hannah Arendt e the Meaning of Politics*, cit., pp. 179-206.
- Ead., *Genealogie del dominio totalitario, Arendt e Adorno*, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di), *Hannah Arendt. Filosofia e totalitarismo*, cit., pp. 175-193.
- R. Viti Cavaliere, *Critica della vita intima. Soggettività e giudizio in Hannah Arendt*, Guida, Napoli 2005.
- M. Weyembergh, *L'âge moderne et le monde moderne*, in *Hannah Arendt et la modernité*, cit., pp.,157-173.
- R. Wolin, *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbet Marcuse*, Princeton University Press, New Jersey 2001.
- E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the Word*, Yale University Press, New Haven-London 1982; trad. it., *Hannah Arendt. 1906-1975. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- Ead., *Why Arendt Matters?*, Yale University Press, New York 2006; tr. it., *Hannah Arendt: perché ci riguarda*, Einaudi, Torino 2009.
- L. M. G. Zerilli, *The Arendtian Body*, in B. Honning (a cura di), *Feminist Interpretation of Hannah Arendt*, cit., pp. 167-193.

Altri opere consultate:

G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Verlag C. H. Beck, München 1956; tr. it. *L'uomo è antiquato I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Id., *Die Antiquiertheit des Menschen II. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Verlag C. H. Beck, München 1980; tr.it, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007

M. A. Arbib, M. B. Hesse, *The Costrution of Reality*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, tr. it, *La costruzione della realtà*, Il Mulino, Bologna 1992.

Aristotele, *Etica Eudemea*.

Id., *Etica Nicomachea*.

I. Asimov, *I, Robot*, Doubleday, USA 1950; tr.it. *Io, Robot*, Mondadori, Milano 2003.

Id., *The Rest of the Robot*, Doubleday, USA, 1964, tr.it. *Il secondo libro dei robot*, Mondadori, Milano 2004.

P. Aziz, *I medici dei lager*, Edizioni Forni, Ginevra 1975.

C. Cacciari (cura di), *Teorie della metafora. L'acquisizione, la comprensione e l'uso del linguaggio figurato*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1992.

E. Colombetti, *Incognita uomo. Corpo, tecnica, identità*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

F. D'Agostini, N. Vassallo, *Storia della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2002.

A. Feenberg, *Questioning technology*, Routledge; London and New York 1999; tr. it. *Tecnologia in discussione*, Etas, Milano 2002.

M. Frisch, *Homo Faber. Ein Bericht*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1957; tr. it. *Homo Faber. Resoconto*, Feltrinelli, Milano 2005.

M. Geymonat, *Suggerzioni di Archimede nella poesia latina e nelle ricerche scientifiche moderne*, «Matematica e cultura», Milano 2008.

- J. Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, SuhrkampVerlag, Frankfurt am Main 2001; tr.it. *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it. di Pietro Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
- Id., *Die Frage nach der Technik*, in *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, German 1954; tr. it., *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- Id., *Was ist Metaphysik?*, Kostermann, Frankfurt am Main 1955; tr. it. *Che cos'è la metafisica*, Adelphi, Milano 2001.
- Id., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main 1950; tr. it. *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1997.
- M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1969 , tr. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1974
- K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, R. Piper & Co. Verlag, München 1958; tr. it., *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Farnkfurt am Main, 1979; tr. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990.
- Id., *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, Insel, Frankfurt am Main, 1985; tr.it. *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1997.
- I. Kant, *Critica del Giudizio*.
- Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1957; tr. it., Id., *Dal mondo chiuso all'universo infinito*, Feltrinelli, Milano 1970.
- G. Lakoff, M Johnson, *Methafors We Live by*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, tr. it. *Metafora e vita quotidiana*, Bompiani, Milano 1998.
- R. J. Lifton, *I medici nazisti. La psicologia del genocidio*, Rizzoli, Milano 2003.
- H. Meschkowski, *Mutamenti nel pensiero matematico*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- T. Marrone, *Meglio non sapere*, Laterza, Roma-Bari 2004.

- A. Musio, *Il potere della parola e la comunicazione della scienza*, «Annali di studi religiosi», 2010, n. 11, pp. 61-85.
- M. Nacci, *Pensare la tecnica. Un secolo di incomprensioni*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Id., *Politiche della Tecnica. Immagini, ideologie, narrazioni*, Name, Genova 2005.
- M. Pansera, *Tecnica*, Guida, Napoli, 2013.
- Platone, *La Repubblica*.
- A. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori Milano 2000.
- A. Portmann, *Le forme viventi. Nuove prospettive della biologia*, Adelphi, Milano 1989.
- R. Sennet, *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven & London, 2008; tr. it. *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano, 2012.
- G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, in *Gesamtausgabe*, Band 6, a cura di D.P. Frisby e K.C. Köhnke, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1996; trad it., *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 2003.
- L. Sterpellone, *Le cavie dei lager*, Mursia, Milano 1978.
- A. N. Whitehead, *Science and the Moderne World*, New American Library, New York, 1954; tr. it., *La scienza e il mondo moderno*, Boringhieri, Torino 1979.